IN COLLEGIO M

TRACTATUS

DE DEO UNO

LUDOVICI DE SAN, S. J.

IN COLLEGIO MAXIMO LOVANIENSI S. J. THEOLOGIAE PROFESSORIS

ACADEMIAE ROMANAE S. THOMAE AQ. SOCII

TRACTATUS

DE DEO UNO

TOMUS PRIOR

PRAETER TRES PARTES PRIORES IPSIUS TRACTATUS

CONTINENS DISQUISITIONEM

DE MENTE SANCTI THOMAE

CIRCA

PRAEDETERMINATIONES PHYSICAS

231.1

LOVANII

EXCUDEBAT CAROLUS PEETERS, EDITOR

20, VIA DICTA DE NAMUR, 20

PARISIIS

VICTOR LECOFFRE

90, VIA DICTA BONAPARTE

NEO-EBORACI

BENZIGER FRATRES

36-38, VIA BARCLAY

1894

43680

FACULTAS R. P. PROVINCIALIS.

Ego Leopoldus Delvaux, Praepositus Provincialis Societatis Jesu in Belgio, potestate ad hoc mihi facta ab Admodum Reverendo Patre Ludovico Martin, ejusdem Societatis Praeposito Generali facultatem concedo ut opus cui titulus : *Tractatus de Deo uno*, a, P. Ludovico De San, S. J. conscriptum et a deputatis censoribus rite recognitum atque approbatum, typis mandetur.

In quorum fidem has litteras manu mea subscriptas et sigillo meo munitas dedi.

Bruxellis, die 29 Aprilis 1894.

L. DELVAUX, S. J.
Praep. Prov. Belg.

FACULTAS ORDINARII.

Imprimatur.

Mechliniae, 7 Junii 1894.

† P. L. Card. GOOSSENS, Arch. Mechl.

PROOEMIUM.

Ordo dicendorum.

Priusquam ad speciales de variis theologiae partibus tractationes veniatur, paucis determinandum est quid sit theologia, et quis sit ejus ordo tum ad habitum fidei tum ad varias scientias humanitus inventas, et utrum recte collocetur sub genere scientiae, et utrum in ratione scientiae sit vere una, an vero propter diversitatem rerum de quibus considerat, sit potius quaedam scientiarum coagmentatio; et utrum ejus subjectum sit aliquo modo unum; tum etiam quibus muneribus in negotiando circa suum subjectum fungatur; denique quae sint generalissimae ejus divisiones, et quanam potissimum probationis methodo in ea tradenda uti conveniat.

Definitio theologiae.

1. Notio theologiae. Theologia supernaturalis, quam per antonomasiam simpliciter nuncupant theologiam, est *scientia de Deo rebusque divinis ex articulis fidei derivata* (1). Distinguitur a theologia naturali tum *a*) *amplitudine sui objecti*, sub quo continentur non solum Deus sed etiam res creatae a Deo, tum *b*) *principiis* e quibus proficiscitur; quae non sunt veritates per se notae, sed propositiones quaedam propter auctoritatem Dei revelantis creditae, quae *articuli fidei* dicuntur. Sive, quod idem est, theologia supernaturalis differt a theologia naturali inadaequate quidem *objecto suo materiali*, adaequate vero *objecto suo formali*.

(1) Cf. S. Thomas in Prologum Magistri Sentent., q. 1, art. 3 et 4; et in Summa theol., p. I^a, q. 1, a. 2.

Ordo theologiae ad habitum fidei.

2. Ad majorem definitionis modo traditae manifestationem, jam advertendum est scientiam omnem, sive actualis sive habitualis sit, esse *cognitionem ex causis*. Quia autem nequit mens humana in talem cognitionem devenire nisi ope demonstrationis illius potissimae quae dicitur *demonstratio a priori* sive *demonstratio propter quid* : ideo scientia veri nominis definiri etiam potest esse *cognitio via demonstrationis acquisita ex principiis non modo certis sed et re demonstranda notioribus eademque attento ordine naturae prioribus*. Ex qua posteriore definitione colligitur in habente scientiam duos habitus intellectuales requiri, nempe *a*) *habitum principiorum* et *b*) *habitum conclusionum*. Inter quos illud differt, quod habitus principiorum, qui dicitur intellectus, se habet ad scientiam *extrinsece et praesuppositive*, habitus vero conclusionum cui soli proprie competit nomen scientiae, se habet ad scientiam *intrinsece et constitutive*.

Theologia igitur, ut est scientia, non complectitur nisi conclusiones ex articulis fidei inferibiles. Ipsimet vero hi articuli, qui accipiuntur ut principia in theologia, cognoscuntur habitu quodam praeambulo, qui est habitus fidei divinae.

Circa quod jam ulterius advertendum est, si (prouti habet usus loquendi divi Thomae et ceterorum Scholasticorum) hoc nomine articulorum fidei non intendantur significari nisi sola theologiae principia, non omnia quae habitu supernaturali fidei cognoscuntur, posse appellari « articulos fidei. » Quod ut perspicuum fiat, sciendum est divinitus credibilia, quantum attinet ad connexionem inter ea intercedentem, esse in duplici differentia. Quaedam videlicet sunt divinitus credibilia quae aut implicite dumtaxat in deposito revelato continentur, aut etiamsi sint explicite revelata, ex aliis tamen veritatibus revelatis se prioribus deduci queant. Talia porro non possunt accipi ut principia theologiae; quia in qualibet scientia principia dicuntur ea tantummodo ex quibus tamquam prioribus demonstrantur alia, ipsa vero intra fines scientiae cujus sunt principia, ex aliis se prioribus demonstrari nequeunt. Quare praedicta credibilia sunt de numero conclusionum quas scientia theologica demonstrandas sibi assumit. Alia vero sunt divinitus credibilia quae et explicite sunt revelata et ex aliis se prioribus deduci non possunt :

porro talia accipiuntur ut principia theologiae, vocanturque ad exclusionem ceterorum divinitus credibilium « articuli fidei. » Utque demonstrat S. Thomas (1), si ad generalissima quaedam capita revocentur, comprehenduntur ferme iis fidei veritatibus quae recensentur in symbolo quod apostolorum dicitur.

Si ergo quaeratur de identitate vel distinctione intercedente inter objectum materiale fidei et objectum materiale theologiae, ita decernendum est : *Quaedam* esse quae solo habitu fidei cognoscantur ; talia porro, quae proprie vocantur *articuli fidei*, esse ea divinitus credibilia ex quibus tamquam principiis theologia ad suas conclusiones demonstrandas procedit. *Alia* vero esse quae simul cognoscantur et habitu fidei et habitu theologiae ; talia porro, quae vocari possunt *conclusiones theologicae explicite vel implicite revelatae*, esse ea divinitus credibilia quae inferuntur vel ex duabus praemissis revelatis vel ex una revelata, altera vero non revelata quidem, nihil tamen praemissae revelatae formaliter superaddente, sed dumtaxat aliquid in ea jam confuse contentum explicante. *Alia* denique esse quae solo habitu theologiae cognoscantur ; talia porro, quae sunt quidem nexa cum divinitus credibilibus, non tamen de numero horum credibilium, quaeque idcirco dici possunt *conclusiones theologicae virtualiter revelatae*, esse eas theologiae conclusiones quae inferuntur ex duabus praemissis quarum una sit revelata, altera vero sit propositio non modo solo lumine rationis nota, sed et praemissae revelatae aliquid formaliter superaddens.

Ordo theologiae ad scientias humanitus inventas.

3. Ut jam statui possit de ordine theologiae ad scientias humanitus inventas, sequentia praenotanda sunt. Quia scientia omnis est cognitio quaedam, omnis autem cognitio specificatur ex objecto suo non materiali sed formali, etiam scientia speciem suam desumit ex objecto suo formali, h. e. *ex ratione qua intra fines scientiae ultimato movetur mens ad assentiendum conclusionibus scientiae*. Ex quo colliguntur tria. *Primum* est, de specifica unitate vel diversitate scientiarum judicandum esse ex unitate vel diversitate objectorum formalium earumdem. *Secundum* est, eo universa-

(1) In 2ª IIªe, q. 1, art. 6 et 8.

liorem esse aliquam scientiam quo universalius est ejus objectum formale. *Tertium* est, eumdem ferme esse ordinem diversarum scientiarum qui est ordo obtinens inter earum objecta formalia.

Quod tamen attinet ad ordinem principalitatis inter diversas scientias vigentem, potest hic ordo inter ipsas inveniri tripliciter. *Primo modo* scilicet invenitur una scientia esse principalior alia, secundum quod objectum formale ipsius comparatur ad objectum formale alius sicuti magis universale ad minus universale in eadem linea prædicamentali. Sic v. g. scientia quae formaliter considerat de genere, est principalior ea cujus formalis consideratio est de specie generi subjecta. Secundum talem porro modum de principalitate alicujus scientiae loquendi, omnes scientiae humanitus inventae quae sint aliae a metaphysica, ordinantur sub metaphysica, tamquam sub scientia omnium suprema et universalissima. Diciturque idcirco metaphysica esse omnium scientiarum *rectrix et gubernatrix*. Ut porro est ipsarum rectrix, duobus muneribus fungitur. Nempe 1° metaphysica propria sua principia, quae sunt principia communissima, communicat omnibus scientiis minus universalibus. Unaquaeque quippe scientia minus universalis utitur principiis metaphysicae, non quidem secundum totam horum communitatem, sed secundum quod contrahuntur ad genus scientiae minus universali subjectum. 2° Metaphysica propria principia scientiarum minus universalium contra ea negantes defendit, non quidem ea demonstrando (hoc quippe est impossibile, quum propria principia cujusque scientiae veri nominis sint propositiones per se notae), sed ostendendo ex negatione principiorum propriorum alicujus scientiae sequi negationem principiorum communissimorum et notissimorum, quorum scilicet virtus continetur in qualibet propositione per se nota. Qui sane processus valet contra eum qui, licet neget principia propria alicujus scientiae, non tamen intendit negare principia communissima et notissima (1).

(1) Per se intelligitur quamlibet scientiam universaliorem esse rectricem et gubernatricem scientiarum minus universalium quarum objecta formalia contineantur sub objecto formali ipsius. Quare prius ex duobus illis muneribus quae respectu omnium scientiarum competunt metaphysicae, competit et cuilibet scientiae universaliori respectu scientiarum minus universalium.

Quia autem metaphysica non habet supra se aliam scientiam humanitus inventam, ad ipsam pertinet etiam propria sua principia contra ea negantes tueri. Defendit autem haec sua principia non demonstrative sed disputative sive argumentatione ad hominem, si adversarius aliquid concedat. Nam contra eum qui nihil concedit sed de omnibus dubitat, nulla disputatio suscipi potest.

Secundo modo invenitur aliqua scientia esse principalior alia, secundum quod alia scientia accipit ab ipsa sua principia tamquam quaedam ab ipsa demonstrata. Scientia quae hoc altero modo est principalior, dicitur respectu scientiae quae ei subjicitur, scientia *subalternans*; scientia vero quae ei subjicitur, dicitur respectu ipsius scientia *subalterna* sive scientia *subalternata*.

Quae igitur sunt conclusiones scientiae subalternantis, sunt principia scientiae subalternatae. Proptereaque, ubi desinit scientia subalternans, ibi incipit scientia subalternata. Ex quo efficitur 1° ut principia scientiae subalternatae non sint ejus *propria et per se* principia. Quippe propria et per se alicujus scientiae principia sunt ea quorum praedicatum primo et per se competit proprio hujus scientiae subjecto, prouti est proprium ejus subjectum : ejusmodi porro principia non possunt esse conclusiones alicujus scientiae prioris

Sic v. g. physica generalis, quae considerat de corpore mobili in communi, communicat sua principia nec non et suas conclusiones scientiis particularibus sub ipsa contentis. Ipsius quippe principiis et conclusionibus utitur harum scientiarum quaelibet, eorum universalitatem ad genus corporum mobilium ipsi subjectum coarctando. Sic v. g. variae scientiae biologicae utuntur principiis et conclusionibus physicae, eorum universalitatem coarctando sive ad totum genus viventium sive ad talem vel talem speciem viventium.

Non tamen alterum munus quod metaphysicae respectu ceterarum scientiarum competere diximus, competit et cuilibet scientiae universaliori respectu scientiae minus universalis sub ipsa contentae. Et hoc propterea, quia virtus principiorum cujuslibet scientiae universalioris non continetur in propriis principiis scientiae minus universalis. Ratio enim differentiae specificae quam formaliter considerat scientia minus universalis, est extranea rationi generis quam formaliter considerat scientia universalior. Unde species, quod est proprium subjectum scientiae minus universalis, se habet per additionem ad genus, quod est proprium subjectum scientiae universalioris. Dum contra nihil dicitur per additionem ad ens, quippe cui nihil sit extraneum; quae causa est cur virtus principiorum communissimorum contineatur in omnibus propositionibus per se notis.

et altioris, — tum quia sunt propositiones per se notae, — tum quia, ut possent cadere sub considerationem prioris et altioris scientiae, oporteret eorum praedicatum convenire subjecto alicui communiori quam est proprium subjectum scientiae cujus sunt principia. Unde jam consequitur, 2° ut objectum formale scientiae subalternatae non sit aliud quam objectum formale scientiae subalternantis. Si enim ejus objectum formale esset aliud ab objecto formali scientiae subalternantis, ipsa haberet utique sua propria et per se principia : talia quippe principia necesse est emergere ex ratione sub qua scientia formaliter de suo subjecto considerat. Ad quod accedit, quod idem est objectum formale sive eadem ratio propter quam assentimur scientiae alicujus principiis et ejusdem conclusionibus : cum hoc porro non stat conclusiones alicujus scientiae esse principia alterius scientiae cujus objectum formale sit diversum ab objecto formali prioris scientiae. Quamobrem 3° proprium subjectum scientiae subalternatae se habet ad proprium subjectum scientiae subalternantis sicuti materiale ad formale. Scientia videlicet subalternans considerat de forma aliqua abstracte sumpta ; scientia vero subalternata considerat de eadem forma prouti concernitur circa materiam aliquam. Sicut v. g. quia scientiae pure mathematicae considerant de quantitate abstracte sumpta, puta de numeris ut sic vel de magnitudinibus ut sic, physica vero vel astronomia, quatenus mathematice tractantur, considerant de eadem quantitate, prouti determinatur ad materiam sensibilem ; idcirco posteriores hae scientiae subalternantur scientiis pure mathematicis : in iis enim quae demonstrant de corporibus sensibilibus, necesse est eas accipere ut principia ea quae sunt conclusiones scientiarum pure mathematicarum (1).

Ex dictis concluditur scientiam subalternatam non distingui in ratione scientiae a scientia subalternante, sed esse hujus quasi continuationem. Quippe *a*) id quod diversificat unam scientiam ab alia, non est diversitas inventa in ipsarum objectis materialibus, sed est diversitas inventa in ipsarum objectis formalibus : non autem diversum est objectum formale scientiae subalternatae ab objecto formali scientiae

(1) Cf. Aristoteles, *Analytic. posterior.* I, c. 13.

subalternantis, sed est unum idemque cum ipso, uti supra ostensum est. Itidem *b*) quum scientia sit habitus demonstrativus, nulla autem adsit demonstratio quamdiu conclusio non resolvatur in principia per se nota, si scientia subalternata esset scientia diversa a scientia subalternante, ipsa per se et absque subsidio scientiae subalternantis resolveret suas conclusiones in principia per se nota, quod repugnat definitioni scientiae subalternatae (1).

Tertio modo invenitur aliqua scientia esse principalior alia, secundum quod sub fine ipsius est finis scientiae alius.

Qui quidem ordo principalitatis maxime attenditur inter scientias practicas. Fungitur autem scientia quae tali modo sit principalior, duplici munere respectu scientiae ipsa inferioris. Nempe 1° ei imperat, ponens ei normam ostendentem quid et quomodo faciendum sit; et 2° ea tamquam ministra utitur ad proprii sui finis procurationem. Quod etiam in artibus observari videmus, quotiescumque unius earum finis est sub fine alterius. Architecta enim per suam artem, quae principalior est, imperat opificibus artes inferiores exercen-

(1) Uti notatum est quando agebatur de primo modo principalitatis inter scientias existente, etiam ea scientia minus universalis quae objecto suo formali differt a scientia universaliori eam sub se comprehendente, utitur tum principiis tum conclusionibus hujus scientiae, ea coarctando ad genus sibi subjectum. Quod considerans divus Thomas, docet lect. 25 in Analyt. poster. I, dupliciter contingere aliquam scientiam subordinari alii. *Primo* quidem *modo*, secundum quod subjectum scientiae inferioris se habet ad subjectum scientiae superioris sicut species ad genus. Quo modo, inquit, scientia de animalibus subalternatur scientiae physicae, quae est de corporibus in communi. *Alio* vero *modo*, secundum quod subjectum scientiae inferioris se habet ad subjectum scientiae superioris sicut materiale ad formale. Quo modo, inquit, perspectiva, quae considerat de linea visuali, subalternatur geometriae, quae considerat de linea a materia sensibili abstracta.

Ex his videtur effici non esse universaliter verum id quod modo perhibuimus, nempe scientiam subalternatam non esse scientiam diversam a scientia subalternante, sed esse ejus quasi continuationem. At vero considerandum est omnem scientiam minus universalem, cujus proprium objectum formale distinguatur ab objecto formali scientiae universalioris, *habere propter hoc ipsum propria sua principia*, ideoque eam neque unice neque adeo principaliter argumentari ex principiis et conclusionibus scientiae universalioris. Quamobrem ejusmodi scientia non subalternatur *totaliter* scientiae universaliori, sed solummodo *ex parte;* ac proinde ea non potest dici scientia subalternata simpliciter, sed solummodo secundum quid.

tibus, puta fabris lignariis, lapidicidis, caementariis, eorumdemque opera utitur ad procurandum finem artis architectonicae, quae est aedificatio domus (1).

Si qua ergo sit scientia cujus finis non ordinetur in finem ulteriorem, sed in cujus finem ordinentur fines scientiarum ceterarum, ipsa secundum hunc tertium principalitatis modum erit scientia principalissima.

4. Illud praenotandum restat, ordinem principalitatis ratione cujus una scientia principatur alii scientiae, sicuti superior inferiori, non perfecte coincidere cum ordine dignitatis qui inter varias scientias attendi potest. Nam ordo principalitatis non viget nisi inter eas scientias quarum una pendet ab alia, ordo vero dignitatis potest etiam attendi inter scientias quarum, utpote disparatarum, neutra dependet ab altera. Ceterum quarum scientiarum una est principalior alia, ea etiam dignitate alii praestat. Quod sic facile perspici potest :

Ratio propter quam una scientia est dignior alia, sumitur vel *a*) ex majori ejus certitudine vel *b*) ex majori excellentia ejus subjecti, vel *c*) ex majori nobilitate ejus finis (2). Jamvero, attentis prima et secunda harum rationum, omnis scientia quae primo vel secundo ex modis supra assignatis est principalior alia, est etiam eadem dignior. Et hoc propterea, quia omnis talis scientia est universalior scientia cui principatur. Quo enim universalius est subjectum alicujus scientiae, eo est magis immateriale ac proinde excellentius. Fitque inde ut etiam principia universalioris scientiae sint magis necessaria sive certiora quoad se quam principia scientiae minus universalis. Principia enim alicujus scientiae eo sunt minus necessaria quo subjectum scientiae (ex quo efflorescunt propria principia scientiae) magis appropinquat ad materiam; quia radix contingentiae est materia. Attenta vero tertia ratione majoris dignitatis unius scientiae prae alia, omnis scientia quae tertio ex modis supra assignatis est principalior alia, est etiam ea dignior : si enim sub fine ipsius est finis alius scientiae, necesse est ejus finem esse nobiliorem quam finem alius.

(1) Cf. Aristoteles, *Ethic.* I, c. 1 et VI, c. 13.

(2) Cf. S. Thomas, Comm. in prolog. ad libros Metaph. et Summa theol., I^{a} p., q. 1, a. 8.

5. His praejactis, facile erit in perspicuo ponere haec de theologiae ordine ad scientias pure naturales asserta.

1° Theologia complete distinguitur ab omni scientia pure naturali. Ratio hujus asserti est quod objectum formale theologiae est omnino diversum ab objecto formali ceterarum scientiarum. Quum enim propria principia scientiarum pure naturalium sint quaedam propositiones per se notae, necesse est ut commune et ultimum motivum propter quod assentimur harum scientiarum conclusionibus, sit ratio intrinseca proprii subjecti scientiae; ex tali enim ratione patet de veritate principiorum per se notorum et, mediantibus talibus principiis, de veritate conclusionum. Contra, quum propria principia theologiae sint quaedam lumen rationis excedentia, necesse est ut commune et ultimum motivum propter quod assentimur conclusionibus theologiae, sit aliquid extrinsecum subjecto theologiae, nempe auctoritas Dei revelantis : non enim nisi ex tali motivo potest patere de veritate principiorum per se inevidentium et, mediantibus talibus principiis, de veritate conclusionum.

2° Theologia nulli scientiae humanitus inventae subalternatur. Ratio asserti patet ex modo dictis. Propria enim sua principia non accipit theologia ab alia scientia, sed ex revelatione divina.

3° Theologia neque — a) est scientia principalissima eo sensu ac si, veluti scientia universalissima, sua principia communicaret ceteris scientiis propriaque harum principia contra ea negantes defenderet; neque etiam — b) est scientia principalissima eo sensu ac si, velut scientia subalternans, principia ceterarum scientiarum demonstraret.

Rationes sunt — tum *a)* quod neutra asserti pars negari potest absque hoc quod affirmandum sit omnem scientiam humanitus inventam ultimato pendere quoad suam certitudinem a motivo extrinseco auctoritatis divinae, quod contradictionem implicat; — tum *b)* quod neque objectum formale alicujus scientiae humanitus inventae se habet ad objectum formale theologiae tamquam aliquid ipsum simpliciter determinans vel tamquam aliquid ipsum contrahens per additionem differentiae formalis (quod tamen requireretur ad falsificandam priorem asserti partem); neque etiam objectum formale alicujus scientiae humanitus inventae se

habet ad objectum formale theologiae tamquam aliquid ipsum contrahens per additionem differentiae materialis (quod tamen requireretur ad falsificandam posteriorem asserti partem).

4° Theologia est scientia principalissima eo sensu quod sub ejus fine continentur fines omnium scientiarum pure naturalium. — Ratio est quod, quum finis proprius theologiae sit Deus supernaturali visione possidendus, qui est finis hominis simpliciter ultimus, necesse est in finem theologiae ordinari fines ceterarum scientiarum tam speculativarum quam practicarum.

Hinc *a)* theologia imperat omnibus scientiis pure humanitus inventis, saltem quantum ad usum earum ; et *b)* ipsa utitur omnibus scientiis pure naturalibus tamquam ancillis, principia et conclusiones earum adhibendo tum ad removendam manifestam repugnantiam a suis principiis et a ceteris fidei dogmatibus, tum etiam ad stabiliendas varias conclusiones theologicas.

Non praescribit tamen theologia scientiis pure naturalibus *normam aliquam positivam* secundum quam universaliter judicandum sit veraene sint an falsae doctrinae quae a cultoribus praedictarum scientiarum defenduntur. Hoc quippe exclusum relinquitur probatione modo facta pro assertione 2ª : sequeretur enim de nulla veritate nos posse certificari nisi ex motivo auctoritatis divinae proindeque fidem praecedere rationem, quod est dictu absurdissimum.

At vero 5° theologia omnibus scientiis pure naturalibus praescribit *normam negativam*, quatenus omne id quod principiis et certis conclusionibus theologiae manifesto contradicit, a cultoribus praedictarum scientiarum pro falso et a scientia veri nominis alieno habendum est. — Ratio est quod theologia est omnium scientiarum certissima, non quidem quoad nos, sed quoad se : quae enim in theologia traduntur, certitudinem habent ex lumine scientiae divinae, quae decipi non potest ; quae vero traduntur in scientiis pure naturalibus, certitudinem habent ex lumine rationis humanae, quae errare potest (1).

(1) Cf. S. THOMAS, *Summa theol.*, p. Iª, q. 1, a. 8, in corp. et in resp. ad 1m.

6. Sed exsurgunt dubitationes circa hactenus determinata. Et primo quidem DUBITATUR utrum in definitione quae supra tradita est, recte collocata sit theologia sub genere scientiae. Ratio autem dubitandi est quod omnis scientia radicatur in habitu principiorum per se notorum; non autem radicatur theologia in habitu principiorum per se notorum sed in habitu fidei. Et explicatur amplius haec ratio hunc in modum. Scire est effectus demonstrationis : unde habitus qui non demonstrat suas conclusiones, non est habitus scientialis. Non demonstrat autem habitus aliquis suas conclusiones, nisi eas resolvat usque in principia per se nota. Sed theologia non resolvit suas conclusiones in principia per se nota. Articuli enim fidei ex quibus procedunt conclusiones theologicae, neque sunt per se noti neque resolvi possunt in principia per se nota, sed unice cognoscuntur per habitum fidei. Non est ergo theologia scientia. Quonam sensu theologia sit scientia.

Hac ratione moti, theologiam esse vere et proprie scientiam negaverunt Durandus (1), Aureolus et Gregorius Ariminensis, quibus inter sequioris aetatis theologos suffragatus est Vasquez (2). Quidam vero, putantes se exponere doctrinam traditam a divo Thoma (3), difficultatem propositam solvunt dicendo articulos fidei, licet non sint per se noti quoad nos neque etiam notificari valeant lumine superioris scientiae existentis in nobis, esse tamen notos lumine superioris scientiae, quae est scientia Dei et beatorum. Hoc porro sufficere ut cognitio ex talibus articulis procedens sit vere scientia. Sicut etiam musica est vere scientia, licet ejus principia non notificentur nisi lumine superioris scientiae, quae est arithmetica.

Sed haec solutio videtur dupliciter peccare. *Primo* quidem ratione illius quod implicite assumit, videlicet nostram theologiam subalternari scientiae Dei et beatorum. Quod apparet esse falsum — tum quia subjectum scientiae subalternatae addit supra subjectum scientiae subalternantis, subjectum autem nostrae theologiae nihil addit supra subjectum scientiae Dei et beatorum ; — tum quia principia scientiae

(1) In Sentent. prolog., q. 2.
(2) In I^{am} p. S. Thomae, disp. 4, cc. 6 et 8.
(3) In I^{a}, q. 1, a. 2.

subalternatae sunt conclusiones scientiae subalternantis : principia autem theologiae, qui sunt articuli fidei, sunt per se nota Deo et beatis. — Peccat *secundo* praedicta solutio ratione illius quod concludit, scilicet theologiae nostrae, eo quod ejus principia sint nota in scientia Dei et beatorum, vere ac proprie competere rationem scientiae. Uti enim jam saepe dictum est, scientia est cognitio quae non qualitercumque sed via demonstrationis ex principiis procedit. Non autem demonstratur aliqua conclusio, nisi *ab ipsomet demonstrante* usque in principia per se nota resolvatur. Quum igitur conclusiones theologicae nequeant a nobis resolvi usque in principia per se nota, ipsae a nobis non demonstrantur; ac proinde theologiae nostrae non competit ratio verae et proprie dictae scientiae.

Ad dubitationis ergo propositae solutionem dicendum est theologiam posse dupliciter considerari. *Primo* quidem *modo* secundum modum existendi quem habet in intellectu qui ipsius subjecto cognoscendo proportionatus sit, h. e. in intellectu divino vel etiam in intellectu beatorum, quatenus illustratur lumine gloriae. Secundum talem porro considerationis modum dicendum esse theologiam esse vere ac proprie scientiam (1). In deitate enim, quod est propriissimum theologiae subjectum, cognosci tamquam in prima et altissima causa a Deo quidem omnia quae sint alia ab ipso; ab intellectu vero beatorum, quatenus illustratur lumine gloriae, ea quae de rebus creatis vel creabilibus ipse attingere valet. *Alio* vero *modo* posse theologiam considerari, secundum modum existendi quem habet in intellectu qui ipsius subjecto cognoscendo sit improportionatus, h. e. in intellectu viatorum. Secundum talem porro considerationis modum dicendum esse theologiam non esse vere ac proprie scientiam. Et hoc propterea quia, uti tactum est quando arguebatur pro sententia Durandi, theologia nostra non radicatur ulti-

(1) Intelligendum est tamen « scientiam, » sicuti et alias quaslibet perfectiones a rebus creatis abstractas, non posse transferri in Deum, nisi exclusis omnibus imperfectionibus quae ei in nostro conceptu adhaerescunt. Sic v. g. cognitio scientialis Dei non est discursiva sicuti cognitio scientialis nostra, sed una eademque cognitione Deus simultanee cognoscit tum seipsum tum omnia alia a se. Proptereaque scientia, prouti est in Deo, definienda est esse *cognitio in causa*, non vero *cognitio ex causa*.

mato in habitu principiorum per se evidentium, sed in habitu fidei. — Addendum tamen theologiam prouti est in nobis, esse scientiam *imperfecte* sive *secundum quid*, eo videlicet modo quo scientia subalternata, quando existit in subjecto diverso ab eo in quo est scientia subalternans, nominatur scientia.

Est autem talis ratio solvendi difficultatem factam plane conformis genuinae divi Thomae sententiae. Uti enim verissime notat Cajetanus (1), multis suorum operum locis innuit angelicus Doctor theologiam, prouti est in nobis, deficere a conditionibus perfectae scientiae. Nec loco Summae theologicae modo citato hujus oppositum tradit. Docet enim ibi tantummodo theologiam nostram esse scientiam eo modo quo etiam scientia subalternata existens in subjecto in quo non continuatur cum scientia subalternante, censetur esse scientia. Neque intendit sanctus Doctor asserere theologiam nostram vere ac proprie subalternari scientiae Dei ac beatorum. Non enim in eo reponit convenientiam theologiae nostrae cum musica vel perspectiva, quod, sicuti hae scientiae, ita etiam illa subalternetur superiori alicui scientiae, sed in eo dumtaxat quod, sicuti principia musicae vel perspectivae, ita etiam principia illius sunt nota in lumine superioris alicujus scientiae.

Unitas theologiae in ratione scientiae.

7. DUBITATUR SECUNDO utrum theologia eo saltem modo quo est scientia, sit scientia una, et sic sit vere definibilis, an contra sit potius collectio quaedam plurium ac diversarum scientiarum. Et quidem videri posset hanc posteriorem partem amplectendam esse. Quippe, uti ait Aristoteles (2), scientiae secantur sicuti res subjectae scientiis, ideoque unius scientiae non est nisi unum subjectum. Non est autem assignare subjectum aliquod unum sub quo comprehendantur omnia de quibus tractatur in theologia. Tractat enim theologia non modo de Deo, sed etiam de Christo, de angelis, de hominibus, de moribus, deque aliis permultis, quae non conveniunt inter se nisi in communi ratione entis, sub qua ratione manifestum est talia non considerari in theologia, quandoquidem de singulis istorum ipsa instituit proprias ac speciales disquisitiones.

(1) Comm. in I^{am}, q. 1, a. 2.
(2) *Analytic. post.* I, c. 28.

Haec dubitatio solvitur ex iis quae supra tradita sunt de differentia existente inter objectum formale scientiae alicujus quae pure humanitus acquiratur et objectum formale theologiae. Uti enim ibi ostensum est, objectum formale cujuscumque scientiae pure naturalis est ratio aliqua intrinsece inventa in omnibus iis de quibus considerat scientia. Quaecumque autem conveniunt in una aliqua ratione ipsis intrinseca, ea sunt unum vel unitate speciei vel unitate generis vel unitate aliqua omnia genera transcendente. Et propterea fieri nequit ut objectum formale alicujus scientiae pure naturalis sit unum, absque eo quod etiam subjectum hujus scientiae sit unum. Contra objectum formale theologiae non est aliquid intrinsece inventum in omnibus rebus theologiae subjectis. Nam quod attinet ad theologiam qualis est in mente nostra, ejus objectum formale est motivum aliquod extrinsecum, nempe auctoritas Dei revelantis, uti superius dictum est. Quod vero attinet ad theologiam qualis est in mente Dei ac beatorum, ejus objectum formale est ratio deitatis, quae est extranea rebus causatis vel causabilibus a Deo. Cum hoc ergo quod theologia est scientia vere una, optime stat ejus subjectum non esse unum, sed multiplex.

Unitas subjecti theologiae.

Etsi autem subjectum theologiae non sit simpliciter unum, est tamen aliquo modo unum, nempe unitate attributionis. De aliis enim a Deo non considerat theologia nisi quatenus habent ordinem ad Deum tamquam ad ipsorum principium et finem. Et propterea solus Deus est *subjectum principale* theologiae, quod dicitur *subjectum attributionis*.

Modus quo theologia accipit ab aliis scientiis.

8. Tertio dubitatur utrum, licet attento aliquo principalitatis modo theologia sit scientia principalissima, attentis tamen aliis principalitatis modis, ipsa non sit omnium scientiarum infima. Ostensum est enim supra scientiam quae accipit ab alia scientia, esse inferiorem hac scientia. Jamvero a theologia nulla accipit scientia, sed ipsa accipit ab omnibus. Quippe a) ad stabiliendas suas conclusiones ipsa non modo argumentatur ex propriis suis principiis, sed etiam ex principiis et conclusionibus scientiarum humanitus inventarum. Insuper b) ad removendam repugnantiam a suis principiis, ipsa unice procedit ex principiis et conclusionibus aliarum scientiarum. — Verum etiam haec ratio dubitandi facile solvitur ex prius ostensis. Nam, tametsi theologia

accipit ab aliis scientiis, non tamen hac de causa efficitur ipsis inferior : accipiendo enim ab ipsis, iis unice utitur tamquam ancillis ad majorem sui objecti manifestationem.

9. Munera theologiae. Uti abunde patet ex supra determinatis, theologia principaliter in illud incumbit ut ex propriis suis principiis, quae sunt articuli fidei, via argumentationis syllogisticae certas conclusiones eliciat. Quia tamen theologia propria sua principia non accipit a scientia aliqua humana, sed immediate a Deo, ideo ipsa, ad instar scientiae supremae et imperantis, secundario circa propria sua principia negotiatur. Qua in re notanda est differentia inter metaphysicam, quae principatur inter scientias humanas, et theologiam. Nam metaphysica, cujus principia, utpote communissima et notissima, a nemine ignorari queunt, non aliter occupatur circa sua principia, nisi ea defendendo contra impugnationes ea negantium. Ulterius, metaphysica non tuetur propria sua principia demonstrative, sed disputative sive argumentatione ad hominem, idque ipsum non aliter nisi quatenus adversarius concedit aliquid in quo implicite contineatur virtus principii negati. Nam si adversarius omnimodis omnia principia neget, non restat metaphysicae via ad tuendum sua principia; quandoquidem, negatis omnibus in quibus contineatur virtus primorum principiorum, nihil jam superest ex quo argui valeat pro horum principiorum veritate. — Contra, theologia, cujus principia sunt naturaliter ignota, non solum disputat contra negantes sua principia, sed etiam satagit eorum tum veritatem ostendere tum rectam intelligentiam inserere mentibus ea vel ignorantium vel perverse intelligentium. Insuper theologia non solum defendit sua principia contra adversarium concedentem aliquid in quo virtus horum principiorum implicite contineatur, sed etiamsi nullum prorsus fidei dogma adversarius concedat, adhuc contra eum sua principia probat, non quidem tamquam quaedam ex aliis fidei dogmatibus deducibilia, sed prouti habent *rationem credibilis*. Et hoc ideo, quia, negatis etiam omnibus in quibus virtus propriorum theologiae principiorum contineatur, adhuc supersunt *motiva credibilitatis* quibus increduli ad fidem divinam adduci valeant.

Quatuor theologiae munera.

Si quis igitur haec omnia in unum colligat, comperiet theologiam quatuor muneribus fungi.

Scilicet 1° Contra incredulos ostendit theologia admittendam esse aliquam religionem divinitus revelatam, quae non sit alia quam religio christiana.

2° Tam ad eruditionem fidelium quam ad confutationem haereticorum theologia dogmata fidei distincte, integre et methodice exponit, asserit ac propugnat. Ad amplitudinem hujus muneris pertinet determinare quinam sint fontes ex quibus dogmata fidei haurienda sint.

3° Ad evertenda argumenta e penu rationis specietenus petita quibus increduli vel etiam haeretici dogmata revelata impugnant, theologia evincit nullum dogma revelatum principiis rationis evidenter repugnare, *sic negativam saltem concordiam inducens inter rationem et fidem*. Dico : *negativam saltem concordiam* sic induci a theologia; quia si quae sint veritates fidei quas etiam ratio naturalis demonstrare queat, theologiae, pro hoc tertio suo munere, est ostendere eas positive consentire cum principiis rationis.

4° Ex articulis fidei tamquam ex principiis procedit theologia ad varias conclusiones theologicas stabiliendas. Pars potissima hujus muneris consistit in officio ea quae implicite dumtaxat sunt revelata eruendi ex aliis quae explicite sunt revelata.

Divisio theologiae 1° in speculativam et practicam.

10. Divisio theologiae. I. Theologia ratione materiae quam pertractat, primario dividitur in THEOLOGIAM SPECULATIVAM et THEOLOGIAM PRACTICAM. Cujus divisionis ut recta intelligentia percipiatur, sciendum est inter scientias humanas eas dici speculativas quarum finis est *contemplatio veritatis*, eas vero dici practicas quarum finis est vel *ipsa operatio* vel *aliquod opus* effectum ea operatione quae dicitur *factio*. Ex quo colligitur scientias speculativas esse de iis quorum cognitio propter se intenditur, scientias vero practicas esse de iis quorum cognitio non propter se intenditur sed propterea dumtaxat ut mediante cognitione ipsa sint regulativa operabilium. Hinc theologia speculativa ut propriam materiam sibi assumit *a*) eas fidei veritates quae non in ordine ad solam praxim sed ideo ut cognoscantur sunt revelatae, — et *b*) eas conclusiones quae sine immediato ordine ad praxim ex talibus veritatibus deducuntur. Contra, theologia practica respicit ut propriam materiam *a*) eas fidei veritates quae unice revelatae sunt ut sint regulativae operabilium, —

et *b*) eas conclusiones quae in ordine ad regulandum praxim ex talibus veritatibus deducuntur.

Licet autem differentiae quae significantur hisce nominibus *speculativum* et *practicum*, sint formales respectu scientiae humanae, respectu tamen scientiae theologicae eae sunt pure materiales. Et hoc ideo quia, uti liquet ex antea ostensis, theologia sub eodem objecto formali cognoscit tam operabilia quam speculabilia. Non nominant ergo theologia speculativa et theologia practica duas species scientiae theologicae, sed ipsae sunt *partes integrantes unam eamdemque* scientiam theologicam, quae per se est species scientiae specialissima.

At vero utut theologia, una existens, sit non modo scientia speculativa sed et practica, ipsa tamen magis est speculativa quam practica. Et hoc propterea, quia subjectum principale theologiae, quod est Deus, non est de numero operabilium.

Plene autem coincidit praedicta divisio cum ea qua theologia dividitur in *theologiam dogmaticam* et *theologiam moralem*. Nec inconvenit quod theologia speculativa sibi veluti proprium adsciscat nomen *theologiae dogmaticae*. Nam tametsi praecepta morum vel aliae regulae operabilium de quibus considerat theologia practica, non minus sint veritates fidei quam ea de quibus considerat theologia speculativa, non tamen ita proprie vocantur « dogmata. » Maxime enim proprie vel saltem antonomastice dicuntur « dogmata » eae tantummodo veritates revelatae ad fidem catholicam pertinentes quae sunt de numero speculabilium.

11. II. Alio modo dividitur theologia ratione munerum quibus fungitur, in THEOLOGIAM POSITIVAM et THEOLOGIAM SCHOLASTICAM. Divisio theologiae 2° in positivam et scholasticam.

Et quidem ex iis muneribus quae supra ordine recitavimus, primum et secundum veluti sibi propria assumit theologia positiva. Propria scilicet indoles hujus theologiae partis in eo cernitur quod, longe amandata omni speculatione subtiliore, *sese ferme unice continet in ordine factorum*, h. e. in tractanda quaestione *an est*, probando v. g. revelationem divinam esse factam, hanc vel illam veritatem esse divinitus revelatam, et alia hujusmodi.

Hinc theologia positiva est potissimum argumentativa *ex*

auctoritate. Eaque si non unice saltem maximam suam partem occupatur in sequente quaestione tractanda : quaenam veritates comprehendantur revelatione quae in apostolis est completa.

Tertium vero et quartum ex muneribus theologiae supra assignatis propriissime pertinent ad theologiam scholasticam (1). Eo videlicet differt ea theologiae pars ab ea quam vocant « positivam » quod *a*) doctrinae divinitus revelatae imprimit formam scientiae, quodque *b*) ratione veluti ministra utitur in subsidium fidei.

Et quidem 1° Imprimit doctrinae divinitus revelatae formam scientiae, quatenus ex articulis fidei tamquam ex principiis procedens, dogmata alia ex aliis ratiocinando deducit; quo quidem tractationis genere illud assequitur ut et vario-

(1) Theologia « scholastica » ita nominata est ab usu moreque Scholae, ideoque definiri potest esse ea theologiam excolendi ratio quae in scholis a doctoribus medii aevi usurpabatur. Quae num satis recte dividatur contra theologiam positivam, merito quispiam dubitaverit. Accuratissime certe loqueretur ille qui diceret eam dividi contra theologiam pure positivam. Quippe a disciplina theologica qualis in scholis medii aevi tradebatur, non abfuisse omnem probationem dogmatum positivam, patet — tum *a*) ex iis quae de usu loci ex auctoritate in convenienti theologiae tractatione, docet Princeps Scholae in I^{a}, q. 1, art. 8, in corp. et in resp. ad 2^{m}; — tum *b*) ex eo quod in libris Sentent. Petri Lombardi qui in scholis medii aevi praelegebantur quosque plerique illius temporis Scholastici suis commentariis illustrarunt, singula fidei dogmata ex fontibus revelatis asseruntur ac vindicantur.

Pro sententia tamen opposita arguitur ex doctrina tradita a divo Thoma in Quodlibeto IV, q. 9, art. 18. Ait ibi s. Doctor duplicem esse disputationem theologicam pro duplici fine qui in tali disputatione spectari potest. « Quaedam disputatio, inquit, adhibetur ad removendum dubitationem an ita sit, et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus... Quaedam vero disputatio est *magistralis*, *in scholis*, non ad removendum errorem sed ad instruendum auditores... et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. »

At vero postrema haec s. Doctoris verba non facere sensum exclusivum, eruitur — tum *a*) ex eo quod responsa oportet esse proportionalia quaesitis; quaestio autem quae loco citato solvi intenditur, haec est « utrum magister determinans quaestiones theologicas, *magis* debeat uti auctoritatibus quam rationibus » — tum *b*) ex eo quod mox post verba citata s. Thomas ita prosequitur : « Alioquin si *nudis* auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita sit, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet. »

rum dogmatum inter se convenientiam nexumque ostendat, et propter investigatam primam veritatis radicem in reconditiorem intellectum variorum dogmatum introducat.

Utitur vero 2° ratione tamquam ministra in obsequium fidei : *a*) quoties ad stabiliendas suas conclusiones utitur argumentatione in qua una dumtaxat praemissa est veritas fidei, altera autem est veritas solo rationis lumine nota ; *b*) quoties objectiones incredulorum et haereticorum specietenus e penu rationis petitas solvit ac dispellit. Omnis enim argumentatio quae ad tales objectiones enervandas suscipitur, unice proficiscitur ex principiis rationis, quo concludi valeat nihil ex talibus principiis legitime inferri posse quod veritatibus fidei contrarietur. — Ceterum, non solum propter scopum polemicum, sed vel maxime propter instructionem fidelium satagit theologia scholastica ostendere nullum dissensum intercedere inter fidem et rationem.

Methodus qua excolenda sit theologia.

12. Nec muneribus tantummodo, uti quidam opinati sunt (1), sed et methodo differt theologia scholastica a theologia positiva. Nisi forte contendi velit nihil interesse inter processum qui sit scientialis et processum qui non sit scientialis, quod apparet dictu esse absonum.

Sunt qui theologiam positivam et theologiam scholasticam inter se contendentes, inquirant utra sit utilior. Quam disputationem, utpote perquam otiosam, omittimus. Illud quippe ex hactenus dictis manifestum est, non posse omnia theologiae munera plene cumulateque expleri, si in ea tradenda aut sola methodus scholastica aut sola methodus positiva adhibeatur. Nam si pure scholastice theologia tractetur, fundamento quadantenus carebit. Nec valebit ad confutandos haereticos, quorum errores aliunde quam ex verbo Dei scripto vel tradito convelli non possunt. Si vero pure positive tractetur, non faciet scire (2). Nam de singulis fidei dogmatibus probabit quidem ea esse vera ; at vero propter quid et quomodo sint vera, non ostendet. Ideoque nihil lucis affundet intellectui auditoris. Nec solvet argumenta fidem rationi repugnare apparenter concludentia, quod tamen hac nostra tempestate maximopere est necessarium. Multo enim

(1) Cf. Kleutgen, *Institut. theologicae*, vol. I, Introduct., q. 1, a. 7.
(2) Cf. S. Thomas, Quodl. IV., q. 9, a. 18.

minus propter impugnationes haereticorum quam propter late grassantem errorem Rationalistarum labefactatur hisce nostris diebus plurimorum fides.

Hasce igitur ob causas in hoc opere quo partem longe potissimam theologiae dogmaticae complexuri sumus, ad probationem dogmatum positivam adjungemus scholasticam ea adstruendi ac defendendi rationem. Quia autem prius oportet exponere de subjecto principali theologiae quam de iis quae non cadunt sub hanc scientiam nisi quatenus habent ordinem ad illud, idcirco prima nostra consideratio erit de Deo. Quae in duplicem tractatum dispescitur, quatenus prius dicendum erit de Deo prouti est unus essentia, et deinde de eodem prouti est trinus personis.

Divisio hujus tractatus.

13. In priore tractatu quaeretur potissimum de quatuor, scilicet :

1° De Dei notione et existentia.

2° De ejusdem essentia.

3° De ipsius attributis ratione naturali investigabilibus.

4° De supernaturali ejus providentia.

Ratio hujus divisionis patebit ex postea dicendis.

TRACTATUS DE DEO UNO.

PARS I.

De notione et existentia Dei.

—

CAPUT I.

De indole sive natura nostrae notionis Dei.

Necessitas prius determinandi de notione Dei.

14. De nulla re suscipi potest demonstratio, nisi prius innotuerit tum *id quod quaeritur* tum *id de quo quaeritur*. Quare inter ea quae ante demonstrationem oportet esse praecognita, recenset Aristoteles (1) τὸ *quid est subjecti* et τὸ *quid est praedicati*. Quodsi, uti saepe contingit in ea *demonstratione quia* quae est ex effectu, ipsa quidditas subjecti praecognosci nequeat, oportet saltem illud praecognosci sub aliquali ratione ipsius sufficienter distinctiva, puta sub ratione habitudinis quam sustinet ad proprium suum effectum. Quia igitur in tractatu quem ordimur, omnis quae instituitur disputatio est de Deo tamquam de proprio ejus subjecto, ante omnia necesse est determinari qualisnam sit Dei notio quae menti humanae sit connaturalis. Qua de re non modica tum anteacta aetate tum praesertim hisce nostris temporibus controversia exarsit. Quae ut rite explicari queat, duae animadversiones praemittendae sunt.

Notio omnis vel propria vel analogica.

15. Prima animadversio spectat ad diversos modos rem aliquam cognoscendi. Scilicet omnis mentis humanae notio (sive cognitio, sive conceptus, sive idea) dividitur — in *notionem propriam*, quam s. Thomas vocat *quidditativam*, estque ea qua res repraesentatur secundum propriam suam formam quaque proinde res cognoscitur qualis in se est; —

(1) *Analytic. poster.* l. I, c. 1. Cf. S. Thomas, in suis in idem opus commentariis, lect. 1ª.

et *notionem impropriam* sive *analogicam*, estque ea qua res cognoscitur non per formam suam propriam, sed per formam alienam, h. e. per formam rei alterius a perfecta ejus similitudine deficientis.

Cognitio propria alicujus rei potest haberi tripliciter, secundum id quod docet s. Thomas in Comment. in ep. I ad Cor., in illud Apostoli XIII, 12 : « Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. » Scilicet talis cognitio habetur — vel a) per hoc quod res per seipsam atque immediate (per suam praesentiam) causat in mente cognoscentis propriam suam speciem sive similitudinem, — vel b) per hoc quod res, sine hoc quod causet aliquam similitudinem sive speciem in mente cognoscentis, ipsamet sua substantia menti immediate unitur, — vel demum c) per hoc quod res est quidem absens, sed ex alia re, quae aliquando menti est praesens, accipitur propria atque univoca rei similitudo. Hic tertius modus cognitionis propriae praecipue obtinet quando causa aliqua cognoscitur per effectum suum univocum.

Si primo vel secundo ex praedictis modis habeatur cognitio rei propria, cognitio rei dicitur *immediata* atque *intuitiva*. Immediata quidem, propter hoc quod hisce modis res non cognoscitur in re altera prius cognita; intuitiva vero propter hoc quod, secundum tales modos cognoscendi, cognitio propria rei terminatur ad rem immediate praesentem. Tunc enim dicitur res esse immediate praesens cognoscenti, quando ipsa vel immediate in mente suam similitudinem causat, vel sine ulla sua similitudine ipsa per seipsam sese immediate menti unit (1).

Si vero tertio ex praedictis modis cognoscatur res cognitione propria, vel si ipsa cognoscatur cognitione impropria, cognitio rei est *mediata* et *abstractiva*.

Quum forma Dei propria sit omnimodis incommunicabilis et inimitabilis, manifestum est ex praedictis non aliam notio-

(1) Est etiam tertius modus cognitionis intuitivae qui in solo Deo invenitur, quando scilicet ipsa cognitio rei immediate causat rem et sic terminatur ad rem immediate praesentem. Et hoc modo invenitur aliqua cognitio propria pertinens ad tertium ex modis praedictis, quae non est abstractiva, sed intuitiva. Cognitio scilicet creaturarum in Deo est *propria* ac *mediata*, et nihilominus *intuitiva*.

nem Dei propriam esse possibilem, praeter eam quae sit immediata immediatione omnimoda, h. e. quae sit talis ut relate ad eam non solum nullum objectum sed etiam nulla species inter ipsam et mentem cognoscentis mediet. Aliis verbis, Deus cognitione propria cognosci nequit nisi quatenus ipse per ipsam suam substantiam sese immediate unit menti et sic se ipsi conspiciendum praebet. Unde omnis cognitio Dei propria est intuitiva.

Triplex modus concipiendi perfectiones a rebus creatis abstractas.

16. Secunda animadversio praevia pertinet ad diversos modos perfectionis. Scilicet omnes perfectiones quarum notitiam ex consideratione creaturarum adipiscimur, dividuntur in perfectiones mixtas, perfectiones simplices et perfectiones simpliciter simplices sive perfectiones puras. — *Perfectio mixta* est perfectio mixta cum imperfectione, seu est perfectio quae vi sui formalis conceptus includit limitem seu defectum. — *Perfectio simplex*, quae fetus est abstractionis, est ea quae vi sui formalis conceptus neque includit neque excludit limitem, sed ab omni limite negationeque limitis penitus praescindit. Ex qua definitione intelligitur omnem perfectionem simplicem esse per se indifferentem ut determinetur sive ad perfectionem mixtam per positionem limitis, sive ad perfectionem puram per exclusionem omnis limitis. Tandem perfectio *simpliciter simplex* seu perfectio pura est ea quae vi sui formalis conceptus excludit a se omnem limitem seu defectum.

Status controversiae.

17. His praemissis, quaeritur utrum pro statu praesentis vitae nostra Dei notio sit propria et quidditativa, an vero impropria et analogica.

Sententia Scholasticorum.

Prima sententia, quae, fatentibus adversariis, est s. Thomae et plerorumque Scholasticorum medii aevi, asserit Deum, pro statu vitae praesentis, non cognosci a nobis nisi ex praecognitis formis perfectionum simplicium quas a rebus hujus universitatis adspectabilis abstrahimus. Juxta praefatos scilicet auctores formas perfectionum simplicium synthetice in unam notionem conjungimus ad qualitercumque positive concipiendum perfectiones divinas. Quum vero unaquaeque perfectio simplex et tota adeo perfectionum simplicium congeries sit aliquid indifferenter praedicabile de Deo et de rebus creatis vel saltem creabilibus, hinc oritur quaestio, quomodo hoc modo cognoscendi possimus efformare notionem Dei quae sit sufficienter distinctiva Dei.

Responsio est s. Thomae ac Scholasticorum id fieri tripliciter, scilicet per viam causalitatis, per viam excellentiae et per viam remotionis. Ac primo quidem *per viam causalitatis*, per hoc scilicet quod congeriei perfectionum simplicium superadditur habitudo causae non ad unam alteramve rem, sed ad res plane omnes tamquam effectas a Deo. Nam per hoc quod terminus hujus respectus, qui significatur nomine causae, figuntur esse res omnes quae sunt praeter Deum, Deus intelligitur necessario ut aliquid distinctum a creaturis. — Secundo *per viam excellentiae*, per hoc scilicet quod congeriei perfectionum simplicium superadditur habitudo supereminentiae et sic hae perfectiones omnes affirmantur modo longe excellentiori vigere in Deo quam aut in creaturis aut in nostra apprehensione existunt. Secundum talem modum Deum cognoscendi dicimus v. g. Deum esse supereessentialem, supersubstantialem, etc. — Tertio *per viam remotionis*, per hoc videlicet quod de congerie perfectionum simplicium negantur omnes limites qui iisdem perfectionibus in rebus creatis admiscentur. Sic Deus concipitur esse infinitus vel in una aliqua linea perfectionis simplicis vel in omnibus.

Ex triplici hoc processu efformandi notionem Dei concludunt Scholastici nostram Dei notionem esse omnino impropriam et analogicam. Addunt primum ac secundum processum adhiberi ad efformandam *notionem Dei vulgarem*, tertium vero ad efformandam *notionem Dei scientificam*.

Sententia Ontologistarum.

Secunda sententia est Ontologistarum, secundum quos nostra Dei notio etiam pro statu praesentis vitae est immediata et intuitiva, et per consequens omnino propria. Distinguunt autem inter cognitionem Dei *directam* et cognitionem Dei *reflexam*. Cognitionem sive intuitionem Dei *directam* sive *spontaneam* aiunt esse obscuram, confusam, eaque de causa inconscientem. Cognitionem vero Dei *reflexam* aiunt esse claram ac distinctam; ad eam porro deveniri ope contemplationis rerum sensibilium, quae scilicet contemplatio sit veluti excitamentum applicans mentem ad distincte considerandam partem aliquam determinatam intuitus directi.

Propositio.

Secundum S. Scripturae et SS. Patrum doctrinam nostra cognitio Dei non est immediata et propria ; sed ex praecognitis Dei effectibus efformamus conceptum Dei mediatum et analogicum, qui tripliciter efficitur distinctivus Dei, scilicet via causalitatis, via excellentiae et via remotionis.

Argumenta.
1. Ex perspicua doctrina Scripturarum.

18. Probatur 1° *ex Sacris Scripturis*. Scilicet sacrae Litterae quoties injiciunt mentionem de modo quo in praesenti vita Deus cognoscitur, non solum *a*) nullum alium commemorant Deum cognoscendi modum praeter eum qui est ex effectibus; verum insuper *b*) opponunt modum cognoscendi Deum qualis in se est, et modum eum cognoscendi ex creaturis; et sicut posteriorem hunc modum cognitionis affirmant, sic priorem illum pro statu praesentis vitae diserte negant. Apparet id maxime in tribus Scripturae testimoniis quae hic adduxisse sufficiat. — Primum accipitur ex Sap. XIII, 1 et seqq. : « Vani autem sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei : et *de his quae videntur bona* non potuerunt intelligere eum qui est, neque *operibus* attendentes agnoverunt quis esset *artifex*... Quorum si specie delectati, deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est ; *speciei enim generator* haec omnia constituit. Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, *intelligant ab illis* quoniam qui haec fecit, fortior est illis. A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri... Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare seculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt? » Hoc loco Sapiens exprobrans idololatris suam ignorantiam veri Dei, volensque ostendere eos esse inexcusabiles, data opera instituit dicere de via qua potuissent devenire ad veram Dei notitiam. *Terminum* porro *a quo* hujus viae asserit esse *bona haec adspectabilia*, *τὰ ὁρώμενα ἀγαθὰ*, *speciem et magnitudinem creaturae*, *seculum*, h. e. totum hunc mundum visibilem. *Terminum* vero *ad quem* hujus viae asserit esse Deum cognitum sub ratione a) artificis, dominatoris, generatoris, creatoris, b) modo excellentiori in se praecontinentis omnes rerum a se effectarum perfectiones. Ergo secundum Sapientem ex prae-

cognitis perfectionibus creaturarum efformatur notio vulgaris Dei secundum duplicem habitudinem causalitatis et excellentiae. — Secundum testimonium accipitur ex ep. ad Rom. I, 16-20 : « Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent. Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis : Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus et divinitas ; ita ut sint inexcusabiles. » Apostolus hoc loco — a) perspicue asserit Deum in hac vita cognosci *ex iis quae facta sunt*, h. e. ex praecognitis effectibus, et — b) distinguit inter modum cognoscendi Deum in se et modum eum cognoscendi ex effectibus, priorique modo asserit Deum esse *invisibilem*, secundo vero modo, *visibilem*. — Tertium testimonium accipitur ex 1 Cor. XIII, 9-12 : « Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. Quum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est... Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. » Nota circa haec verba Apostoli per *cognitionem ex parte* significari cognitionem imperfectam hujus vitae, per *cognitionem* vero *in speculo* significari cognitionem per speciem alienam. Quae cognitio Dei per speciem alienam, ita interpretante s. Augustino (de Trin. XV, n. 14), idcirco dicitur *aenigmatica*, quia res creatae nonnisi obscuram Dei notionem suppeditant. Manifestum est proinde hoc loco opponi ab Apostolo cognitionem Dei in hac vita tamquam imperfectam, cognitioni Dei in vita altera tamquam perfectae. Cur autem cognitio vitae praesentis sit imperfecta, cognitio vero vitae futurae perfecta, hujus rationem inde assignat Apostolus quod in vita praesenti Deus obscure cognoscitur ex creaturis, in vita vero futura ipse cognoscetur intuitive qualis in se est.

2. Ex ratione disputandi a PP. seculi IV contra Eunomianos adhibita.

19. Probatur 2° *ex Patribus*, iis praesertim qui data opera inquisiverunt in modum quo in hac vita Deum cognoscimus, quales sunt Patres qui veluti testes traditionis ac propugnatores fidei catholicae decertaverunt contra Aetianos atque Eunomianos. Scilicet, quum ceteri Ariani ad occultandum vel dissimulandum suum errorem faterentur,

alii quidem Filium esse Patri ὁμοιούσιον, alii vero eum esse Patri ὅμοιον, Aetius et qui fuit ejus discipulus eo longe celebrior Eunomius, aperte professi sunt Filium *ipsa sua substantia* esse Patri ἀνόμοιον h. e. dissimilem. Eorum argumentum hoc erat : Innascibilitas constituit proprie essentiam Dei, nomenque ejus proprium est *Ingenitus ;* contra *nascibilitas* constituit propriam rationem essentiamque Filii, nomenque ejus proprium est *esse genitum*. Atqui impossibile est ea quae sunt diversarum atque oppositarum naturarum et diversorum atque oppositorum nominum esse substantia sive eadem sive similia. Ergo Filius ipsa sua substantia est dissimilis Patri.

Sententia Eunomianorum de incommunicabilitate essentiae Patris ad Filium.

Respondebant Patres negando Majorem, rationemque suae negationis hanc afferebant, quod essentia Dei nobis est penitus incognita, cujus proinde nec propriam rationem indagare valeamus nec proprium nomen edicere.

Reponebant Eunomiani propriam rationem essentiae divinae sibi esse omnino perspectam, tamque clare se Deum, prout in se est, novisse, quam clare nossent seipsos, immo se Deum longe melius novisse quam seipsos.

Hujus sententiae consectarium.

Hanc suam responsionem adhuc magis exaggerando, addebant Deum tam clare ab ipsis comprehendi quam clare Deus comprehenderet seipsum. Circa quod est tamen notandum, voce *comprehensionis* sive καταλήψεως non esse usos Eunomianos in sensu qui postea invaluit apud Scholasticos, sed in sensu Stoicorum.

Porro consectarium illud doctrinae Eunomianorum, ad quod hi progressu disputationis sunt adacti (non enim fuit hoc eorum dogma radicale atque primarium), consectarium, inquam, illud refellebant Patres ostendendo non alium pro statu praesentis vitae nobis suppetere modum cognoscendi Deum, nisi eum qui est analogicus ex effectibus. Etenim

20. I. Assertio communis Patrum est haec : Sive sermo sit de notitia Dei naturali, sive de notitia Dei revelata, non alia est possibilis Dei notio in hac vita, nisi ea ad quam devenitur ex visis effectibus Dei. Quam quidem suam assertionem declarantes Patres, multifariam opponunt notitiam Dei quae est per essentiam, et notitiam Dei quae est per effectus, dicendo v. g. a nobis non cognosci *quid* sit Deus, sed solummodo *quod sit* ; a nobis non cognosci substantiam

Antithetica Patrum assertio.

Dei, sed ea dumtaxat quae sunt circa substantiam (τὰ περὶ Θεὸν), varios scilicet respectus substantiae Dei ad creaturas; seu, quod eodem recidit, a nobis non cognosci essentiam Dei, sed dumtaxat majestatem et magnificentiam Dei quae effulgent in rebus a Deo effectis. Sic v. g. s. Basilius. lib. I contra Eunomium, n. 12 (1) : « Quod putat se Dei, qui est super omnia, substantiam ipsam adinvenisse, quantae superbiae est et elationis?... Percunctemur autem eum, undenam comprehendisse se eam dicat. Ex communine notione? At haec Deum *esse*, non *quid sit*, nos admonet. An ex doctrina Spiritus? Quali aut ubi tradita?... » Dein postquam ostendit Davidem, Isaiam, Paulum haec ignorasse, sic pergit n. 13 : « At Eunomio, ut videtur, non nomen modo, sed etiam suam ipsam essentiam Deus patefecit; et arcanum tantum quod nulli sanctorum fuit apertum, ipse in suis libris conscribens prodit, ac temere apud omnes effutit. » N. 14 : « Constat ipsam quidem essentiam nulli nisi Unigenito et Spiritui Sancto cogitabilem esse; sed ab operationibus subvectos nos, et per ea quae condita sunt conditorem intelligentes, sic bonitatem ac sapientiam ejus percipere. » — Gregorius Nazianz., Orat. 28 (theologica 2ª), in qua dicens se velle montem conscendere, lumen penetrare, sic habet n. 3 : « Ut autem oculorum aciem adjeci, vix hoc etiam sum consecutus, ut *Dei posteriora* cernerem... Atque aliquantum prospiciens, non primam illam atque purissimam naturam, sibique ipsi, id est Trinitati, notam... conspicatus sum, verum *postremam atque ad nos pertingentem.* » Quae autem sint haec quae tropologice vocat posteriora Dei et posteriorem Dei naturam, illico explicat : « Ea autem est, ut quidem ipse cognitione assequor, majestas illa, vel, ut David appellat, magnificentia, quae in rebus a Deo creatis productisque et gubernatis, elucet. Dei quippe posteriora sunt ea quae post eum exstiterunt, nobisque ipsius numen declarant, non secus videlicet ac solis in aquis umbrae atque simulacra infirmis oculis

(1) Apud Migne, Patrologiae Graecae tom. 29, col. 539. — Uti jam moris est inter auctores, in adducendis Patrum testimoniis cl. Migne, viri de omni litterarum ecclesiasticarum genere optime meriti, Patrologiam tum Graecam tum Latinam plerumque citabimus, indicato etiam numero paginae. Maxime autem id tunc praestabimus, si quando opus Patris e quo testimonium excerptum est, satis aptis divisionibus vel subdivisionibus careat.

solem repraesentant, quandoquidem eum obtueri non possumus, utpote qui lucis puritate sensum omnem (τὴν αἴσθησιν) superat. » — Gregorius Nyss , contra Eunomium l. XIII (secundum alios codices XII, b. Cf. P. G. t. 45, col. 959-960): « Deus secundum seipsum est id quod est; nominatur autem ab invocantibus ipsum non idipsum quod est (ineffabilis est enim natura ejus qui est) ; sed ex his quae eum circa nos operari certi sumus, homonymias quasdam habet [i. e. nomina quaedam aequivoca]. » — Pseudo-Dionysius sive auctor libri de Divinis nom., c. I : « Supersubstantialis divinitatis, quid sit, scientia est omnibus inaccessa substantiis, tamquam omnibus superessentialiter supereminens. » Idem capite II docet Deum dumtaxat cognosci a nobis tamquam causam et originem omnium bonorum, neque aliam de eo ne in ipsis quidem Scripturis notitiam perhiberi. — Justinus in Apologia 2ª, n. 6, dicit nullum prorsus nomen [proprium utique] Deo inditum esse, sed eum ex beneficiis et operibus appellari. — Damascenus, De fide orthodoxa l. I, c. 12 : « Deus propter suam ineffabilem bonitatem de nostris rebus et nostro more voluit nominari, ne 'simus funditus ejus notitiae expertes. » — S. Maximus : « Deus ut in se est neque ratione investigari nec intelligi nec nominari potest. »

Rationes a PP. adductae.

21. II. Ad probandam suam assertionem progressi Patres, eam probant 1° a posteriori et arguitive, hoc est *ex variis signis*.

1. Ex communitate conceptuum quibus Deum positive apprehendimus.

Primum signum quod afferunt, est quod quidquid de Deo absolute considerato positive concipimus et positive nominamus, exhibet aliquid commune Deo et creaturis, neque aliter invenitur haec communitas conceptuum ac nominum determinari ad Deum solum repraesentandum, nisi triplici illo modo qui indicatus est in thesi. Et quidem *a)* de communione illa conceptuum, quibus utimur ad positive cogitandum sive Deum sive creaturas, sic perhibet Gregorius Nazianzenus, orat. cit., n. 13 : « Nonne spiritus et ignis et lux et charitas et sapientia et justitia et mens et verbum, atque similia, principis illius naturae sunt nomina? Quid igitur?... Jam mentem quam tandem intelligis [quum Deum vocas mentem]? Annon eam quae in alio est, cujusque motus cogitationes sunt, vel tacitae vel sese proferentes?... Quam porro sapientiam, praeter eam quae habitus est?...

Quam porro justitiam et charitatem? Nonne praeclaras et cum laude conjunctas affectiones, nunc sese intendentes, nunc remittentes, nunc accedentes, nunc recedentes ac certa omnino qualitate nos afficientes et immutantes [i. e. quae possunt augeri et minui et locum cedere contrariis; quod in Deum non cadit]? » — Tum Gregorius Nyssenus contra Eunom., l. XIII (alias XII b). (Cf. Migne, P. G. tom. cit., col. 945, 946) : « Si enim nomina aliqua ad declarationem divinae cognitionis didicimus, haec omnia communionem habent et analogiam cum hujusmodi nominibus quae proprietatem hominis designant. » — Porro *b)* juxta doctrinam Patrum hanc communitatem conceptuum nominumque determinari ad distincte repraesentandum Deum per superadditam habitudinem causae, patet ex omnibus textibus jam supra adductis, in quibus edicitur Deum non cognosci nisi ut causam, ordinatorem et gubernatorem hujus mundi. — Ulterius *c)* eamdem communitatem conceptuum determinari ad distincte repraesentandum Deum per additam habitudinem excellentiae, patet ex aliis textibus supra adductis, in quibus edicitur Deum dumtaxat cognosci a nobis per majestatem et magnificentiam quae in operibus ejus relucent. Speciatim vero hujus se testes exhibent Gregorius Nyss., c. Eunom. lib. I (t. c. col. 367): « Nulla suae naturae argumenta praebet, sed hac sola nota cognoscitur, quod comprehendi nequeat. Nam haec nota est ei quam maxime propria, omni nota omnique charactere ad intelligendum accommodato superiorem esse. » Tum Dionysius, in libro de Div. nom., c. I, asserit Deum non debere dici *ens*, sed « supra quam ens, » non substantiam, sed « supra quam substantiam, » non intelligentiam, sed « supra quam intelligentiam. » — Tandem *d)* eamdem communitatem conceptuum determinari ad repraesentandum Deum per superadditam remotionem omnis limitis, testatur Basilius, l. I adv. Eunomium. Ubi primo quidem ostendit omnia nomina quae de Deo positive efferuntur, dici κατ' ἐπίνοιαν seu κατὰ σχέσιν : « Unus Dominus, inquit, quum sit, et una substantia simplex et expers compositionis, tamen varia nomina sibi accommodat, ut sunt diversae habitudines. » Deinde de eo quod modo agimus sic perhibet : « Itaque inter nomina ea quae de Deo dicuntur, aliqua significant quae Deo insunt, aliqua vero e contrario indicant quae Deo non

insunt. Ex his enim duobus... velut quidam Dei character nobis imprimitur. »

Secundum signum quod in progressu suae argumentationis a posteriori afferunt Patres, illud est quod multi sunt nostri de Deo conceptus, habentes singuli propriam suam rationem qua a rationibus ceterorum differunt : quum tamen, uti arguunt Patres, si Deus, qualis in se est, a nobis cognosceretur, nonnisi unica ac simplicissima ratio de eo apprehenderetur. Quod suum argumentum alio etiam modo urgent Patres, dicendo quodsi Deus, prout in se est, a nobis intelligeretur, consequens fore ut omnia nomina, quae de Deo proferimus, sint synonyma. Sic v. g. Gregorius Nyssenus contra Eunom. : « Ego quod ex S. Scriptura didici, fidenter pronuntio, eum qui est supra omne nomen fieri nobis *multorum* nominum, quum *pro variis* suis beneficiis *varie* nominatur. » Tum Basilius, l. I cont. Eunomium : « Quodsi omnia haec nomina ad unum significatum tendunt, necesse omnino est ut idem inter se valeant, quemadmodum fit quum aliquem dicimus Simonem et Cepham et Petrum. »

2. Ex eorumdem conceptuum multitudine et a se invicem distinctione.

Tandem *tertium signum* quod suae argumentationi a posteriori insistentes afferunt Patres, illud est, quod ex experientia patet tam debilem esse vim intellectus humani ut ne suam quidem essentiam atque essentiam rerum corporearum penetrare valeat. Unde concludunt Patres multo minus intellectum humanum valere ad cognoscendam essentiam Dei, qui est super omnia. Sic v. g. Greg. Nyss., l. XII c. Eunom. (apud Migne, P. G. t. 45, col. 946) : « Quis enim est qui suae propriae animae cognitionem perceptam habuit? Quis novit ipsius essentiam? An materialis est, an immaterialis? » Tum col. 950 : « Et quid de anima loquor? Sed neque carnis ipsius corporeas qualitates demonstratas evidenti aliqua et clara cognitione venatus est. Si enim quis ratione quod apparet, in ea ex quibus componitur dissolverit, et subjectum qualitatibus denudatum in seipso cognoscere contenderit, quid hac speculatione comprehenderit, non video... Qui autem seipsum ignorat, quomodo quidquam eorum quae supra ipsum sunt cognoscat! » Item Basilius l. I adv. Eunomium hac apostrophe eum percellit : « Quid de terra [quam pedibus calcamus] sciat, exponat. »

3. Ex impotentia intellectus humani ad proprie apprehendendum essentias substantiarum corporearum.

4. Ex proportione necessario intercedente inter intellectum et proprium ejus intelligibile.

22. III. Eamdem suam assertionem probant Patres *a priori*, tum *a*) ex natura intellectus humani, tum universalius *b*) ex finitudine cujusvis intellectus creati. Sic scilicet argumentantur : Intelligibile proprium est forma sive perfectio intellectus. Requiritur autem proportio inter perfectibile et suum perfectivum. Quocirca *a*) quum animae humanae connaturale sit existere in corpore sensibili, proprium intelligibile intellectus humani sunt dumtaxat intelligibilia quae e rebus sensibilibus accipi valent. *b*) Quum intelligentia quaevis creata sit aliquid finitum, Deus, qui est infinitus, nequit esse proprium intelligibile ullius intellectus creati. Gregorius Nazianzenus, orat. citata, n. 12 : « Idcirco media inter nos ac Deum corporea haec caligo interjecta est... Nobis qui terrae vinculis adstricti tenemur... crassaque hac carne obtegimur, hoc perspicuum est, quod quemadmodum nulla ratione fieri potest ut quisquam, quamlibet gressum urgeat, umbram suam praetereat... aut oculus rebus in aspectum cadentibus citra intermediam lucem et aerem conjungatur, aut pisces extra aquas natent : ita etiam impossibile est iis qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum ac sensibilium rerum adminiculo rebus iis quae animo ac ratione intelliguntur, omnino conjungi. » — Gregorius Nyssenus, l. c. (apud Migne col. 931) : « Non est in humana natura facultas ad exactam cognitionem essentiae Dei. Fortasse autem hoc in sola humana potentia affirmare parum est; verum etiam incorpoream naturam inferiorem si quis dixerit quam ut possit capere et complecti cognitione infinitam naturam, neque omnino aberrabit... Multum enim quod intermedium est et impervium quo ad creatam naturam increata natura praemunita est et obvallata. Ipsa finita est et terminata, illa vero terminum non habet. » — Damascenus op. cit., lib. I, c. 4 : « Si cognitiones circa res quae sunt, versantur, profecto quod cognitionem superat, supra essentiam quoque erit, vicissimque quod est supra essentiam, cognitionem superabit. »

CAPUT II.

Utrum ex S. Augustini sententia cognitio nostra Dei sit immediata atque intuitiva.

—

23. Ontologistae e Patribus maxime citant pro sua sententia Clementem Alexandrinum, Origenem atque Augustinum, e Scholasticis vero s. Anselmum, s. Bonaventuram et Hugonem a S. Victore. Propositum est hic solummodo discutere sententiam s. Augustini, cujus scilicet patrocinio maxime confidunt adversarii. Sciendum est igitur, quod attinet ad quaestionem quam modo versamus, doctrinam s. Augustini ad duas easque oppositas interpretationes trahi.

S. Augustinus ut patronus ab Ontologistis adscitus.

Prima est interpretatio Malebranchianorum atque Ontologistarum, qui, ducibus Thomassino (De Deo Deique proprietatibus, lib. I, III et VI) et Gerdilio (in dissert. praeliminari ad defensionem Malebranchii), ex variis locis s. Augustini sic quadrifariam argumentantur :

Capita doctrinae Augustinianae quibus abutuntur Ontologistae.

1° S. Augustinus, eodem plane modo atque Ontologistae, ex eo quod essentiae rerum metaphysicae secundum quas de omnibus judicamus, sunt universales, necessariae, incommutabiles atque aeternae, concludit eas non alibi vigere nisi in incommutabili veritate quae est supra mentes nostras et ibi nos easdem cernere. Ita ratiocinatur s. Doctor, l. II de libero arbitrio, n. 4-40, l. de vera religione, n. 52-67, l. I. Soliloquiorum ferme per totum, l. VII Confessionum, c. 17, ubi totum suum processum prioribus locis fusius explicatum breviter comprehendit (Vide infra, p. 40). Quapropter

1. Deus sedes omnis incommutabilis veritatis.

2° Tum locis citatis, tum l. I Retract., cc. 4 et 8, l. VII Confessionum, c. 25, de Trinit. l. XII, c. 2, nn. 14 et 15 et l. IX, c. 7, s. Augustinus passim inculcat ea quae incommutabiliter sunt vera, h. e. essentias rerum, *nos non alibi videre nisi in rationibus aeternis intellectus*

2. Visio omnium incommutabiliter verorum in Deo.

divini, sive in lumine rationis aeternae, sive in incommutabili Dei veritate, sive in sapientia Dei et Verbo. Unde, quod consequens est

3. Deus sol mundi intelligibilis et interior magister omnis veritatis.

3° Affirmat s. Augustinus *Deum esse lumen intellectus nostri*, et in hoc lumine se collustrante intellectum videre omne verum quod incommutabiliter sit verum; sicut sol mundi visibilis omnibus oculis se praebet aspiciendum et solummodo in ipsius luce videntur omnia corporalia, ita etiam essentiam divinam, sicuti solem quemdam mundi intelligibilis, ab omnibus communiter videri, et solummodo in ejus luce videri cetera intelligibilia; partem rationalem animae nostrae subjungi Deo (de Trin. l. XII, 2; Retract. l. I, capp. 4 et 8), inhaerere Deo (Soliloq. I, 13), tangi a Deo (de Trin. XIV, c. 15); interiorem veritatem, qui Deus est, inhabitare in mente nostra, ei praesidere; quaecumque incommutabiliter vera eloquimur, ea nos praesentia contueri in interiore luce veritatis, qui Deus est (de Magistro, c. 13); Deum interiorem magistrum a nobis in omnibus quae discimus consuli, ab eoque solo nos doceri veritatem eorum quae auribus nostris immittuntur a magistro foris sonante (ibidem, c. 11).

4. Immediata unio Dei ut luminis intellectualis cum mente humana.

Quod tandem aiunt Ontologistae omnem ansam dubitationis circa genuinum doctrinae Augustinianae sensum praecidere : 4° docet s. Augustinus Deum ad modum luminis a mente nostra conspecti uniri menti nostrae sine ullo intermedio, nulla interposita creatura (De vera religione, cap. ult., n. 110; Lib. 83 Quaest., q. 83).

Interpretatio doctrinae Augustinianae a Scholasticis adhibita.

24. *Secunda est interpretatio* quam s. Thomas ceterique Scholastici praedicta verba s. Augustini explicantes inierunt. Quorum sane auctoritas, quum nemo magis quam ipsi in scriptis s. Augustini versatus fuerit, jam in antecessum priori interpretationi, quae Ontologistarum est, ingens affert praejudicium falsitatis. Animadvertunt igitur Scholastici s. Augustinum, metaphysicis meditationibus assuetum, prae ceteris adamasse eam existentiae Dei demonstrationem, ab intelligentia vulgi remotissimam sane, quae ducitur ex characteribus universalitatis, aeternitatis atque necessitatis essentiarum ordinis idealis. Processum tamen quem in hac sua demonstratione adornanda tenet s. Doctor, non esse a priori sive a simultaneo, uti supponunt Ontologistae, sed omnino a posteriori.

1. Deus ultimum fundamentum characterum quibus insigniuntur prima intelligibilia.

Scilicet 1°, per oppositionem ad primum Ontologistarum assertum, asserit s. Thomas et cum eo ceteri Scholastici, ex characteribus primorum intelligibilium mentis non concludi ab Augustino rationes horum intelligibilium formaliter vigere in Deo, sed solummodo in Deo tamquam in ente infinite perfecto, positive sempiterno atque absolute incommutabili, rationes praedictorum intelligibilium agnoscere ultimum suum fundamentum, non formale sed eminentiale. Etenim *a*) secundum Augustinum, ut habet explicatio Scholasticorum, prima intelligibilia mentis non sunt universalia universalitate plenitudinis, sed universalitate extensionis. Seu, si ita loqui mavis, sunt quidem haec intelligibilia aliquo sensu universalia universalitate plenitudinis, verumtamen plenitudinis non actualis sed potentialis, quatenus videlicet per hoc ipsum quod sunt universalia extensione, sunt per se in potentia ad omnem modum plenitudinis. Hinc porro deducit Augustinus ultimum talium intelligibilium fundamentum non posse esse nisi ens aliquod quod sit universale universalitate actualissimae plenitudinis, h. e. ens simpliciter infinitum. Nam quodcumque demum ens finitae plenitudinis pro tali fundamento velit afferri, in eo fundari nequit potentialitas primorum intelligibilium ad ulteriorem plenitudinis modum. Similiter *b*) secundum Augustinum, ut eum interpretantur Scholastici, prima intelligibilia mentis non sunt aeterna aeternitate positiva, sed solummodo aeternitate praecisiva. Sive aliter, haec intelligibilia dicuntur aeterna, non quod in se eminenter complectantur omnes differentias temporum, sed quia eorum veritas praescindit, et sic est independens ab omni differentia temporis. Hinc tamen rursum deducitur prima intelligibilia non posse habere ultimum suum fundamentum nisi in ente quod sit aeternum aeternitate positiva. In ente enim cujus esse sive veritas pendet a tempore, ita ut quod uno tempore vere de eo affirmatur, id alio tempore jam non vere de eo affirmetur, nequit ultimato fundari veritas ab omni tempore independens. Tandem *c*), ita semper interpretantibus Scholasticis, juxta Augustinum prima intelligibilia mentis sive essentiae rerum metaphysicae non sunt necessariae et immutabiles absolute et in essendo, sed solummodo conditionate et in praedicando. Hoc tamen sufficit ut inde concludendum sit ultimum eorum fundamentum

esse ens aliquod absolute necessarium et immutabile. In ente enim contingente et mutabili de quo possibile est modo praedicari *esse*, modo vero *non esse*, nequit ultimato fundari omnimoda impossibilitas primorum intelligibilium transeundi ab uno praedicato ad praedicatum contradictorie oppositum.

Hinc 2°, per oppositionem ad secundum Ontologistarum assertum, jam ulterius asserunt Scholastici sententia s. Augustini veritates universales, necessarias atque incommutabiles videri solummodo in Deo tamquam in principio cognitionis, non vero tamquam in objecto viso. Scilicet quum omne verum in tantum sit actu intelligibile, in quantum splendet characteribus universalitatis, aeternitatis, immutabilitatis atque necessitatis, quumque vicissim in tantum verum aliquod praedictis characteribus splendeat, in quantum est actu intelligibile : ex eo quod in ente aliquo infinito, necessario et aeterno tamquam in supereminenti fundamento continentur omnia quae universaliter et incommutabiliter sunt vera, concludit s. Augustinus omnia haec vera in tali ente esse actu intelligibilia, sive quod idem est, ea in tali ente intelligibiliter lucere. Unde, quia in intellectu humano est virtus abstrahendi a rebus particularibus et contingentibus essentias universales et incommutabiles, ulterius concludit Augustinus lumen intellectus agentis, quod est in nobis, immediate influi nobis a lumine intellectus increati.

2. Visio incommutabilium veritatum in Deo tamquam in principio cognitionis.

Quamobrem 3°, per oppositionem ad tertium Ontologistarum assertum, affirmant Scholastici eo dumtaxat modo auctore Augustino intellectum nostrum omnia incommutabiliter vera videre in Deo, tamquam in lumine quodam intelligibili se collustrante, quo modo res terrenae, quae videntur ope lucis a sole diffusae, dicuntur videri in sole. Non alio proinde modo Deus juxta Augustinum est sol mundi intelligibilis, nisi quatenus intellectus agens in cujus lumine videntur intelligibilia, est immediata quaedam participatio intellectus divini.

3. Visio earumdem veritatum in luce diffusa a Deo tamquam a sole.

Tandem 4°, per oppositionem ad quartum Ontologistarum assertum, pronuntiant Scholastici eatenus secundum Augustinum Deum immediate et nulla interposita creatura menti nostrae uniri, quatenus ipse nulla mediante alia causa nobis influit lumen intellectus agentis.

4. Immediata unio mentis cum Deo tamquam principio lumen intellectuale influente.

Hanc doctrinae Augustinianae interpretationem genuinae

menti Augustini esse conformem, ex discussione locorum qui ab adversariis adducuntur jam ostendendum est.

Propositio.

A declarata hactenus Patrum doctrina nequaquam dissentit S. Augustinus; nam 1° non aliam pro praesentis vitae statu agnoscit cognitionem Dei nisi eam quae est analogica et per effectus ; 2° ex immutabilitate et necessitate primorum intelligibilium mentis non concludit ea formaliter vigere conspicique in Deo, sed solummodo ea eminenter praecontineri in Deo tamquam in ultimo fundamento; ac demum 3°, quod ait quidquid immutabiliter verum cognoscimus id nos videre in incommutabili veritate quae Deus est et in rationibus aeternis, id affirmat solummodo de ea visione qua unum dicitur videri in alio tamquam *in principio cognitionis*, non vero de ea visione qua unum dicitur videri in alio tamquam *in objecto viso*.

25. Probatur Iª pars. Etenim 1° S. Augustinus in eo constituit discrimen *inter cognitionem angelicam* et *cognitionem mentis humanae* pro vita praesenti, quod Angeli Deum intuentes priore cognitione cognoscunt creaturam in Verbo, ubi sunt aeternae rationes omnium rerum, et posteriore cognitione creaturam cognoscunt in semetipsa (1); contra,

1. Probatio ostendens sententia Augustini nostram Dei cognitionem non esse nisi analogicam.

(1) *De Gen. ad litt.*, l. IV, num. 40 (apud Migne, Patrologiae Latinae tom. XXXIV, col. 312 sqq.): « Multum quippe interest inter cognitionem rei cujusque *in Verbo Dei* et cognitionem ejus *in natura ejus*, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. In comparatione enim lucis illius quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio qua creaturam quamlibet in seipsa novimus, non immerito nox dici potest : quae rursum tantum differt ab errore vel ignorantia eorum qui nec ipsam creaturam sciunt, ut in ejus comparatione non incongrue dicatur dies. Sicut ipsa vita fidelium quae in hac carne atque in hoc seculo ducitur in comparatione vitae infidelis atque impii non irrationabiliter lux et dies appellatur, dicente Apostolo : Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, et illud : Abjiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis; sicut in die honeste ambulemus. Qui tamen dies, *nisi rursum in comparatione illius diei quo aequales angelis facti videbimus Deum sicuti est, ipse quoque nox esset, non hic prophetiae lucerna indigeremus*, unde apostolus Petrus dicit : Habemus certiorem propheticum sermonem cui benefacitis attendentes, sicuti lucernae lucenti in obscuro loco, donec dies illucescat et Lucifer oriatur in cordibus vestris.» Num. 41 : « Quapropter cum sancti angeli, *quibus post resurrectionem coaequabimur, si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus*, semper videant faciem Dei Verboque ejus unigenito Filio sicut Patri aequalis est

mens humana priore cognitione cognoscit creaturam in seipsa et posteriore cognitione eam cognoscit etiam in ratio-

perfruantur,... procul dubio universam creaturam... *in ipso Verbo Dei prius noverunt*, in quo sunt omnium quae temporaliter facta sunt aeternae rationes, tamquam in eo per quod facta sunt omnia ; *ac deinde in ipsa creatura* quam sic noverunt, tamquam infra despicientes... » Num. 49 : « Mens itaque humana *prius haec quae facta sunt per sensus corporis experitur*, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, *et deinde quaerit eorum causas*, si quo modo possit ad eas pervenire, principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei ; *ac sic* invisibilia ejus per ea quae facta sunt intellecta conspicere. Quod *quanta tarditate ac difficultate* agat et *quanta temporis mora*, propter corpus corruptibile quod aggravat animam, *etiam quae ferventissimo studio rapitur ut instanter ac perseveranter hoc agat*, quis ignorat ? »

Sermo 141, in verba : Ego sum via, veritas et vita (Migne, P. L., tom. XXXVIII, col. 775). « Veritatem et vitam omnis homo cupit ; sed viam non omnis homo invenit. Deum esse quamdam vitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, *nonnulli* etiam hujus seculi *philosophi* viderunt. *Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes omnium rerum creatarum* viderunt quidem, sed *de longinquo ;* viderunt, sed in errore positi ; et idcirco ad eam tam magnam et ineffabilem et beatificam possessionem qua via perveniretur, non invenerunt. Nam quia viderunt etiam ipsi *(quantum videri ab homine potest) creatorem per creaturam, factorem per facturam, creatorem mundi per mundum*, Paulus apostolus testis est, cui utique debent credere christiani... Haec et philosophi nobiles quaesierunt, *et ex arte artificem cognoverunt.* »

Lib. LXXXIII Quaest., quaest. 46 quae est de ideis. «Anima vero negatur eas [h. e. ideas existentes in mente divina] intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima, *non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea* : id est, quae illum ipsum oculum quo videntur ista, *sanum* et *sincerum* et *serenum* et *similem his rebus quas videre intendit*, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, *quamvis nondum possit haec intueri*, negare tamen audeat, immo non profiteatur... rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente conti[neri]?... Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat, *et Deo proxima est, quando pura est ;* eique *in quantum charitate cohaeserit, in tantum* ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata, *cernit*, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, *istas rationes, quarum visione fit beatissima.* » (Migne, P. L., tom. XL, col. 30.)

De Trinitate l. IV, cap. XV. « Sunt autem qui se putant *ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari*, quos ipsa superbia maxime maculat... *Hinc* enim purgationem sibi ipsi virtute propria pollicentur, *quia nonnulli eorum potuerunt* aciem mentis ultra omnem crea-

nibus aeternis. — Porro posteriorem hanc cognitionem non oboriri menti humanae ex intuitione aliqua Dei, patet 2° ex eo quod juxta D. Augustinum eatenus mens humana pervenit ad cognitionem tum ipsius Dei tum rationum aeternarum in mente divina existentium, quatenus ex effectibus potest ope ratiocinii perveniri ad cognitionem causae, et ex opere potest cognosci ejus artifex. — Idem amplius adhuc patet 3° ex eo quod, si sermo sit de exquisitiore illa Dei cognitione qua cognoscitur in intellectu divino esse aeternas omnium rerum rationes, talis cognitio juxta s. Doctorem non est nisi paucorum philosophorum, quia ad eam acquirendam opus est multo ingenio, multo labore multoque tempore. — Hoc tandem patet 4° ex eo quod juxta generalem doctrinam traditam a s. Augustino lib. XV de Trin., Deus non cognoscitur in praesenti vita nisi « per aliquas sui similitudines » refulgentes in speculo creaturarum, et quidem per similitudines non solum infinite deficientes, sed etiam obscuras. — Quod vero attinet ad cognitionem Dei intuitivam et directam rationum aeternarum cognitionem in Verbo divino, 5° ea

turam transmittere, et *lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere, quod christianos multos ex fide interim viventes nondum potuisse derident.* Sed quid prodest.. lignum conscendere et *de longinquo* prospicere patriam transmarinam?... Quasi vero, quia praecelsam incommutabilemque substantiam *per illa quae facta sunt intelligere potuerunt*, propterea...» (P. L., tom. XLII, col. 901, 902.)

De Trinitate l. XV, n. 14. « Incorporalem substantiam [id est, Deum] scio esse sapientiam, et lumen esse *in quo videntur* quae oculis carnalibus non videntur [id est, intelligibilia mentis humanae] ; et tamen vir tantus tamque spiritualis : Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quale sit et quod sit hoc speculum, profecto illud occurrit *quod in speculo nisi imago non cernitur.* Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus tamquam per speculum...» Num. 16 : « Proinde, quantum mihi videtur, sicuti nomine speculi imaginem voluit intelligi, ita nomine aenigmatis *quamvis similitudinem, tamen obscuram et ad perspiciendum difficilem.* Cum igitur speculi et aenigmatis nomine *quaecumque similitudines* ab Apostolo significatae intelligi possint quae *accommodatae sunt ad intelligendum Deum eo modo quo potest* : nihil tamen est accommodatius quam id quod imago ejus non frustra dicitur. *Nemo igitur miretur etiam in isto modo videndi qui concessus est huic vitae, per speculum scilicet in aenigmate, laborare nos ut quomodocumque videamus.* Nomen quippe hic non sonaret aenigmatis, *si esset facilitas visionis.* » (P. L., tom. cit., col. 1068, 1069.)

secundum s. Doctorem solummodo obtinget homini « quando sorti Angelorum coaequabitur, » — rationemque hujus reddit 6° ex eo quod hujusmodi visio Dei et rationum aeternarum in Verbo Dei est solummodo « mentium purarum ac sanctarum, » quae perfecta « charitate Deo cohaeserint » et ad statum beatitudinis pervenerint.

2. Probatio ostendens sententia Augustini prima mentis intelligibilia non contineri in Deitate nisi tamquam in supereminenti suo fundamento.

Probatur II^{a} pars. 1° *Ex proposito* Augustini, quod ipse initio suae demonstrationis declarat esse conspicere invisibilia Dei *per ea quae facta sunt*, quodque in fine suae demonstrationis se attigisse commemorat. 2° *Ex indole totius processus Augustiniani*, qui est gradualis quidam ascensus ad Deum per scalam creaturarum (1). Haec quippe

(1) Processum quo ex immutabilibus aeternisque rationis principiis concludit Augustinus (*De lib. arbit.*, lib. II, 4-40 ; *De vera relig.* 52-67; *Solil.* lib. I, ferme per totum) dari supra mentem nostram incommutabilem aeternamque naturam, ipse in brevem summulam contraxit hoc modo :

Confess. l. VII, c. 17. « Eram certissimus quod invisibilia tua a constitutione mundi *per ea quae facta sunt* intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quaerens enim *unde approbarem* pulchritudinem corporum sive coelestium sive terrestrium, et *quid mihi praesto esset* integre de mutabilibus judicanti et dicenti : Hoc ita debet esse, illud non ita ; hoc ergo quaerens, *unde judicarem* cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et *veram veritatis* aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita *gradatim* a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim cui sensus corporis exteriora annuntiaret et quousque possunt bestiae ; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, *erexit se ad intelligentiam suam* et abduxit cognitionem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret *quo lumine aspergeretur* cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili ; *unde nosset* ipsum incommutabile, quod nisi *aliquo modo* nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. Et *pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus.* Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, *sed aciem figere non valui.* » (P. L., t. XXXII.)

De lib. arb. l. II, c. 12. « Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem *veritatem* haec omnia quae *incommutabiliter vera* sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus *incommutabilia vera* cernentibus, tamquam miris modis *secretum* et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter. » C. 13. « Promiseram, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est *ipsa veritas ;* amplectere illam, si potes, et fruere illa... Sed quemadmodum illi qui *in luce solis* eligunt quod

gradualis progressio est omnino supervacanea, si scopus Augustini sit ostendere nos contemplando immutabilia rationis principia ipsum Deum immediate videre, et non hic sit sensus conclusionis ab eo intentae, *existere Deum sub conceptu causae eminenter in se praecontinentis omnes perfectiones mundi tum sensibilis tum intelligibilis*. Et revera hunc solummodo conclusioni Augustini subesse sensum, patet 3° *ex attentiore examine verborum quibus exprimitur tum ratio concludendi tum conclusio*. Assurgendo paulatim a corporibus inanimatis ad gradus usque altiores perfectionis pervenit s. Augustinus ad intelligentiam, quae est vis cognoscendi prima principia. Perspiciensque in *esse reali* mentis quod se prodit omnino contingens et mutabile, non posse fundari immutabilitatem primorum principiorum, ideoque neque mentem posse habere a seipsa lumen illud intellectus in quo relucent prima principia, quaerit « unde » judicet mens, quum profert judicia immutabilia, « unde » noscat ipsum incommutabile, « quo lumine aspergatur » quum sic judicat (h. e. quod sit lumen illuminans a quo procedat ejus lumen illuminatum). Haec manifeste sunt verba *inquirentis causam* unde ad prima principia exemplariter derivetur immutabilis veritas et ad mentem efficienter derivetur lumen intellectus.

libenter aspiciant et eo aspectu laetificantur; in quibus si forte fuerint *vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti*, nihil libentius quam *ipsum solem* contuentur, qui etiam *cetera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat* : sic fortis acies mentis et vegeta. *cum* [postquam] *multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur*, eique inhaerens tamquam obliviscitur cetera, et in illa simul omnibus fruitur. » (P. L., t. XXXII.)

Solil. I, capp. 5, 6. « A. Movet me, fateor, haec similitudo, adducorque ut assentiar, *quantum* in suo genere *a coelo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre*. R. Bene moveris. Promittit enim Ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sunt oculi sensus animae; *disciplinarum autem quae certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia*. Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem Ratio ita sum in mentibus ut in oculis est aspectus. » C. 8. « Quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere : quod est, quod fulget et quod illuminat, ita *in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt : quod est, quod intelligitur, quod cetera facit intelligi*. » (P. L., t. XXXII.)

— Jam perpendantur verba ipsius conclusionis : « Inveneram incommutabilem et *veram veritatis* aeternitatem supra mentem meam commutabilem. » *Vera aeternitas Dei* manifeste opponitur ex mente s. Augustini praecisivae et participatae aeternitati primorum principiorum. Idem sibi vult vox abstracta *veritas*, quae more loquendi Platonico, cujus est servantissimus Augustinus, significat *veritatem per se subsistentem*, dum contra prima principia appellantur voce concreta *incommutabiliter vera* : tamquam talia quae non sint incommutabiliter vera nisi *per participationem* a suo fundamento, quod est veritas divina. Oppositio haec inter Deum veritatem imparticipatam et prima principia quae sunt vera per participationem, manifestissima est lib. II de Libero arbitrio, ubi sic effertur conclusio : « Quapropter nullo modo negaveris esse *incommutabilem veritatem* haec omnia quae *incommutabiliter vera sunt* continentem. » Insuper aliunde etiam patet ex mente s. Augustini agi hic dumtaxat de continentia primorum principiorum in veritate divina tamquam in fundamento suo eminenti ; nam veritas divina juxta eum est una ac simplex, contra prima principia sunt multa ac varia (« haec omnia ») ; quocirca de Ord. l. II, c. 16 : « Si quisque, inquit, *omnia* quae per tot disciplinas *late varieque diffusa sunt*, ad *unum quoddam simplex verum* redegerit, non temere jam quaerit illa divina, non jam credenda solum, verum etiam contemplanda, intelligenda atque retinenda. » Idem patet 4° ex modo quo describitur a s. Augustino *habitudo mentis ad veritatem incommutabilem* Dei, postquam eam adinvenit. Sane in principia rationis quae menti sunt manifestissima et familiarissima, non est difficile figere aciem mentis ; sed in veritatem incommutabilem qui est Deus, Augustinus « aciem mentis figere non valuit, eam intueri palpitat mentis aspectus » (De vera rel., l. c.). Immo s. Augustinus (de Gen. l. XII, c. 31) aperte notat differentem habitudinem mentis ad Deum et ad prima intelligibilia. « Cum conatur, inquit, mens lumen illud [Deum] intueri, palpitat infirmitate, et *minus valet*. *Inde* est tamen *quidquid intelligit*, *sicut valet*. » Quod vero adhuc amplius est, 5° ipse Augustinus disertis verbis declarat *intelligibilem* Dei majestatem tantum differre a primis principiis quantum coelum in suo genere differt a terra (Solil. l. I, c. 8), et non haec ipsissima prin-

cipia (spectato modo quo cogitantur a mente humana), sed solummodo eorum « superiores causas atque rationes » esse in Deo (Trin. XV, 16). Eoque modo omnia intelligibilia mentis ait esse in Deo quo modo omnia vivunt in Deo et beata sunt in Deo, scilicet non formaliter sed causaliter (Solil. I, 3). Tandem 6° tantum abest ut sententia Augustini objectiva veritas primorum intelligibilium mentis formaliter identificetur cum natura divina, ut contra, secundum s. Doctorem *haec veritas inhaereat ipsi menti humanae tamquam subjecto inseparabiliter* (Solil. l. II, 18 et 19); ipsis mentibus nostris *impressae sunt notiones beatitudinis, sapientiae* aliaeque hujusmodi (De lib. arb. II, 26); *immutabiles rationes numerorum ex quadam sua natura sunt impressae animo nostro* (De lib. arb. II, 20); in immutabili veritate, qui Deus est, eatenus cernuntur immutabiles regulae justitiae, quatenus *imprimendo transferuntur* in cor hominis, *sicuti imago ex anulo in ceram transit* (Trin. XIV, c. 15 (1). Ideoque s. Augustinus, non secus ac post ipsum Scholastici, ex inhaerentia formarum universalium et incommutabilium in mente nostra tamquam in subjecto demonstrat spiritualitatem et immortalitatem animae intellectivae (Solil. lib. II, 19)(2).

3. Probatio ostendens sententia Augustini prima mentis intelligibilia non conspici in Deo tamquam in objecto viso sed tamquam in principio cognitionis.

PROBATUR III[a] PARS. — 1° Ex eo quod secundum Augustinum omnia incommutabiliter vera cernuntur in Deo sicut res terrenae videntur in luce solis; quae utique non cernuntur in luce soli insita, sed in luce a sole derivata influxaque

(1) *De Trin.* l. XIV, c. XV. « Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustum [homo] agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? *Unde* omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam non migrando, sed *tamquam imprimendo* transfertur, *sicut imago ex anulo et in ceram transit* et anulum non relinquit. »

(2) *Solil.* lib. II, capp. 18, 19. « Quis enim mente tam caecus est qui non videat istas [figuras] quae in geometria docentur, *habitare in ipsa veritate* [h. e. in Deo tamquam in eminenti exemplari] aut *in his etiam veritatem* [participatam scilicet]?.. Sive figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, *anima nostra*, id est intelligentia nostra, *contineri nemo ambigit*, ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quodsi quaelibet disciplina ita est *in animo ut in subjecto inseparabiliter*, nec interire veritas potest, quid quaeso de animi perpetua vita nescio qua mortis familiaritate dubitamus! »

(De lib. arb. II, 13; Solil. I, 5). — 2° Ex eo quod secundum Augustinum, solummodo « postquam » principia incommutabiliter vera in Deo tamquam in sole mundi intelligibilis inspexerint, « quidam [philosophi] quorum est *fortior* acies mentis, » convertunt se ad ipsum Deum considerandum. 3° Ex eo quod incommutabilis veritas naturae divinae ita omnibus praesto est et in eo omnia videntur ut miris modis sit simul lumen et « secretum » [quia a nemine in se videtur] et « publicum » [quia omnibus immediate influit lumen rationis, in quo apparent et cernuntur incommutabiliter vera] (De lib. arb. II, 13. Cf. Solil. I, 8, ubi sol ille Deus qui omnia facit intelligi, dicitur « secretissimus »). — 4° Ex eo quod ipse s. Augustinus disertis verbis declarat lucem illam, ratione cujus omnia dicuntur videri in Deo, non esse lucem Deo intrinsecam, sed esse *lucem* radiatam a Deo, scilicet lumen rationis (Epist. 222, alias 120, ad Consentium, 4, 10) (1).

DIFFICULTATES.

1. Ex universalitate plenitudinis ab Augustino primis intelligibilibus attributa.

26. Objiciunt 1°: Secundum s. Aug. (de Vera rel. 55, 60) (2) universalissimae rationes menti apparentes sunt universales plenitudine, quarum videlicet mensura non impletur a corporibus; unde arguit eas identificari cum Deo. *Resp.* Secundum Augustinum corpora non implent mensuram plenitudinis quae actu invenitur in ratione transcendentali unius aliisve rationibus universalibus, *Neg.* Non implent mensuram plenitudinis ad quam ratio transcendentalis unius aliaeve rationes universales sunt in potentia, quamque idcirco necesse est

(1) *Ep.* 222 (alias 120) *ad Consentium*, 4. « Nam quidam etiam minimi et tamen in via fidei perseverantissime gradientes ad illam beatissimam contemplationem perveniunt : *quidam vero quid sit natura invisibilis*, incommutabilis, incorporea *utcumque jam scientes*, et viam quae ducit ad tantae beatitudinis mansionem (quoniam stulta illis videtur, quod est Christus crucifixus) tenere recusantes, ad quietis ipsius penetrale, *cujus jam luce mens eorum velut in longinquo* (*) *radiante perstringitur*, pervenire non possunt. »

(*) *edit.* longinqua.

(2) *De vera rel.*, n. 55. « Quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inveniat [quod tamen requireretur, ad hoc ut ipsa sint ultimum fundamentum nostrarum idearum universalium]?... Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et *prima unitas* non oculis carneis neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. »

actu inveniri in ultimo fundamento universalitatis harum rationum, *Conc.*

Obj. 2° : Secundum s. Aug. (de Lib. arb. II, 21) (1) ideae universales mentis nullo pacto accipiuntur a rebus sensibilibus. Ergo secundum ipsum non alibi conspiciuntur nisi in Deo tamquam in objecto viso. *Resp. Trans. antec., Neg. cons.* Quia, etiamsi vera esset antecedens, solummodo sequeretur nostras ideas sententia s. Augustini esse innatas. — Ceterum Augustinus negat solummodo ex corporibus, quatenus praecise considerantur ut facta particularia sub sensum cadentia, posse accipi ideas ; non autem intendit negare posse considerari in corporibus praeter *factum particulare* etiam rationem *essentiae* sive *naturae*.

2. Ex negata ab Augustino derivatione primorum mentis intelligibilium a cognitione sensili.

(1) *Lib. arb.* II, 21. « Si tibi aliquis diceret numeros istos *non ex aliqua sua natura*, sed ex iis rebus quas sensu corporis attingimus impressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumque visibilium, quid responderes? An tu quoque id putas? Nullo modo id putaverim. »

CAPUT III.

De origine nostrae Dei notionis.

—

Rationes ex PP. adduci solitae pro sententia ponente notionem Dei esse innatam.

27. Cum quaestione mox eliquata intime conserta est quaestio qua ambigitur de origine nostrae Dei notionis. Qua de re duae praecipue inter sequioris aetatis theologos celebrantur sententiae. Prima asserit notionem Dei esse menti humanae *innatam*. Hanc ex unanimi, ut contendunt, Patrum doctrina defendunt Thomassinus, Klee, Staudenmaier, arguentes ex eo quod notio Dei dicitur Patribus (Vide testimonia ad calcem paginae)(1): 1° ἔμφυτος, h. e. menti ingenita,

(1) Justinus, *Apologia 2ª*, n. 6. « Τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστι, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. » (Migne, P. G., t. VI, col. 453.)

Clemens Alex., *Strom.* V, c. 14, p. 729 (Migne, P. G., t. IX, col. 196). « Τοῦ Πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων... Καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες, Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι· γένος δ'οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων οὔτε νομάδων, ἀλλ' οὔτε τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν, μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει. Διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑώων, πᾶν δὲ ἑσπερίων ἀντόμενον, ἢ βόρειόν τε καὶ τὰ πρὸς τῷ νότῳ πάντα, μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν. Εἴγε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἴσης πάντα. Πολὺ δὲ πλέον οἱ παρ' Ἕλλησι πολυπράγμονες οἱ φιλόσοφοι... ἀοράτῳ... τὴν πρόνοιαν ἔδοσαν. »

Clem. Alex., *Strom.* V, c. 13, p. 698 (Migne, tom. cit., col. 128). « Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσικὴ· (attende ad restrictionem—) καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν * ἐνεργείας? πρόνοιαν εὐεργεσίας * ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν. » (attende ad rationem et restrictionem.)

Jo. Damasc., *Fid. orth.* I, 3 : « Ὅτι μὲν οὖν ἐστι Θεός, τοῖς μὲν τὰς ἁγίας γραφὰς δεχομένοις οὐκ ἀμφιβάλλεται· οὔτε δὲ τοῖς τῶν Ἑλλήνων πλείστοις· ὡς γὰρ ἔφημεν, ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεόν, φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται. »

Tertullianus, *Testim. anim.* 1, 2, 5, 6 (Migne, P. L., t. I, col. 610) : « Consiste in medio, anima... Sed *non eam te advoco quae scholis formata, bibliothecis exercita*, academiis et porticibus Attici partam sapientiam ructas. *Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello*, qualem habent qui

2° *communis* atque *universalis*, et 3° *anticipata* (πρόληψις). — Secunda sententia, quae scholastica est, decernit notio-

te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit. Ea expostulo, *quae tecum in hominem infers*, quae aut ex temetipsa aut ex quocumque auctore tuo sentire didicisti... Nam te quoque palam et tota libertate, qua non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare : « Quod Deus dederit, » et « si Deus voluerit. » De natura quoque Dei quem praedicamus nec te latet. « Deus bonus est, Deus benefacit » tua vox est... Hinc ergo tibi, anima, de conscientia suppetit domi ac foris nullo irridente vel prohibente praedicare : « Deus videt omnia, » et « Deo commendo, » et « Deus reddet, » et « Deus inter nos judicabit. »

« Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto *communia*, quanto communia tanto *naturalia*, quanto naturalia tanto divina. »

« Non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, *si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae*. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, *a Deo traditum est*, magistro scilicet ipsius magistrae... Sed qui ejusmodi eruptiones animae non putavit doctrinam esse naturae, et congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa, dicet potius, diventilatis in vulgus opinionibus publicatarum litterarum, usum jam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. Certe prior anima *quam littera*, et prior sermo *quam liber*, et prior sensus *quam stylus*, et prior homo ipse *quam philosophus et poeta*. »

Tertull. *Apolog.* 17 (Migne, P. L., tom. I, col. 376) : « Haec est summa delicti nolentium recognoscere *quem ignorare non possunt*. Vultis in operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis *ex animae ipsius testimonio* comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumsepta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur [sanitate sua potitur?], Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri : « Deus magnus, Deus bonus » et « Quod Deus dederit » omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum : « Deus videt » et « Deo commendo » et « Deus mihi reddet. » O testimonium animae naturaliter christianae! »

Tertull. *Adv. Marcion.* I, 10 (P. L., tom. II, col. 257) : « Siquidem *a primordio rerum* conditor earum cum ipsis pariter compertus est, *ipsis ad hoc prolatis* ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquando posterior Moses primus videtur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicasse, *idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputabuntur*... Denique major popularitas generis humani, ne nominis quidem Mosis compotes, nedum instrumenti, Deum Mosis tamen norunt, etiam tantum idololatria dominationem obumbrante... *Nec hoc ullis Mosis libris debent*. Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est. »

nem Dei esse acquisitam, et quidem non primigeniam, sed derivatam ex primigeniis. Distinguit tamen duplicem Dei

Cyprianus, *De idol. van.*, IX. « Nam et vulgus in multis Deum *naturaliter* confitetur, cum mens et anima *sui auctoris et principii admonetur*. Dici frequenter audimus, *etc*... Atque haec est summa delicti, nolle agnoscere *quem ignorare non possis*. » (Cf. Minutius Felix in *Octav.* c. 18, et Lactantius. *Div. Inst.* II, 1.)

Arnobius, *adv. Gent.* I, c. 33 (Migne, P. L., tom. V, col. 757) : « Quisquamne est hominum qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum, immo ipsi [*varians lectio* ipsis] pene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum, cunctorum quaecumque sunt, moderatorem? »

Greg. Naz., *Orat. theol.* 2ª, n. 6. « Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι Θεὸν, καὶ τὴν πάντων ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν, καὶ ὅψις διδάσκαλος καὶ ὁ φυσικὸς νόμος· ἡ μὲν τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλουσα, καὶ πεπηγόσι καλῶς, καὶ ὁδεύουσι, καὶ ἀκινήτως, ἵνα οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις· ὁ δὲ διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος... Καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προϊὼν ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἀποδείξεσιν. » — N. 13. « Κάμνουσα δὲ τῷ πόθῳ, καὶ οἷον σφαδάζουσα, καὶ τὴν ζημίαν οὐ φέρουσα, δεύτερον ποιεῖται πλοῦν. » — N. 16. « Οὗτοι (idololatrae) μὲν δὴ ταῦτα. Ἡμᾶς δὲ ὁ λόγος δεξάμενος ἐφιεμένους Θεοῦ, καὶ μὴ ἀνεχομένους τὸ ἀνηγεμόνευτόν τε καὶ ἀκυβέρνητον· εἶτα τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλων, καὶ τοῖς ἀπαρχῆς ἐντυγχάνων, οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν. Οὐ γὰρ ἦν λόγου δοῦναι τὴν ἡγεμονίαν τοῖς ὁμοτίμοις κατὰ τὴν αἴσθησιν. Καὶ διὰ τούτων ἄγει πρὸς τὸ ὑπὲρ ταῦτα, καὶ δι' οὗ τουτοῖς τὸ εἶναι περίεστιν... Οὕτως ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων. »

Hier. in Tit. I, 10. « Protervi... qui bonam mentium sementem quae naturaliter habet notitiam Dei, inani persuasione perverterunt. »

Hier. in Gal. I, 16. « Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ex quo perspicuum fit natura omnibus inesse Dei notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum... » In c. III, v. 2. « Deum quippe Patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur. »

Hilar. in Ps. 52. « Quis *mundum intuens*, Deum esse non sentiat?. »

Lactantius, *Inst.* l. I. c. 3. « Nemo est qui sapiat rationemque secum putet, qui non unum Deum esse intelligat. »

Aug. in Jo. tr. 106. « Haec est vis verae divinitatis ut *creaturae rationali* jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. *Exceptis enim paucis*, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. »

cognitionem. Prima est confusa et obscura, et haec est naturalis atque adeo innata, eo sensu quod *ejus principium est innatum*; oboritur enim quam facillime menti *ex iis quae per solam naturam vel insunt vel praesto sunt*, ex insita scilicet vi rationalitatis, prout haec viget in omnibus hominibus, et ex obvio spectaculo mundi sensibilis. Ideoque est haec notio *communis* omnibus hominibus, *spontanea*, *necessaria*, *primitiva* etiam, quatenus antecedit omnem reflexam inquisitionem omnemque doctrinam alienam, quo sensu a Graecis dicta est *anticipata*. Ejus ope innotescit homini moralis obligatio connitendi ad perfectiorem Dei notitiam, eademque potest pro libertate hominis vel perverti vel perfici. Altera vero Dei notitia est distinctior, clarior locupletiorque, eaque est fetus sive reflexae inquisitionis propriae sive doctrinae.

Notio Dei nec innata nec etiam stricto sensu primigenia.

Propositio.

Secundum unanimem Patrum doctrinam, duplex est discernenda Dei notitia, una confusa et communis omnibus, altera vero clarior et non pertinens ad omnes; quod vero docent Patres communem illam Dei notionem esse naturalem et anticipatam, id non eo spectat ut ipsammet hanc Dei notionem, sed solummodo ut sufficiens principium illam de facili acquirendi velint esse innatum.

28. PROBATUR 1ª PARS. 1° Ex eo quod praeter politiorem Dei notitiam, quam non ad omnes pertinere factum est manifestissimum, Patres unanimi consensu agnoscunt quamdam Dei notitiam veluti inchoatam, quæ sit *naturalis*, *anticipata* et *omnibus communis*. Est videlicet secundum ipsos Dei notio δόξα sive ἔννοια ἔμφυτος (Just. Apol. 2ª, 6), ἔμφασις φυσικὴ (Clem. Alex. Strom. V, 3), κοινὴ ἔννοια (Orig. c. Cels. III, 40), ἀδίδακτον χρῆμα καὶ αὐτομαθὲς (Cyr. Alex. c. Jul. II, p. 52), γνῶσις φυσικῶς ἐγκατεσπαρμένη (Jo. Damasc. de Fid. orth. I, 3), eam *natura secum infert* (Tert., de Testim. anim. 1), est omnibus, *etiam vulgo*, naturalis (Cypr. de idol. vanit. IX; Minutius Felix, Octav. II; Lact., Inst. 1, 3; Hier. in Tit. I), ad omnem omnino hominem ex voce creaturarum pervenit (Chrys. hom. 9 ad pop. Antioch., n. 3), τοῦ Θεοῦ ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων (Strom. V, p. 729), τοῦ εἶναι Θεὸν φυσικὸς νόμος (ἐστὶ) διδάσκαλος (Greg. Naz.

Argumenta. 1. Ex unanimi Patrum consensu in profitendo notionem Dei esse naturalem.

Orat. theol. 2ª, 5), Deum nemo ignorare potest nisi qui vel usu rationis careat vel naturam rationalem funditus depravaverit (Aug. in Jo. tr. 108; Greg. Naz. l. c.). — Ceterum quam vera sit haec Patrum sententia, patet etiam 2° ex rationibus naturalibus quibus Patres in ea asserenda nituntur. Arguunt videlicet pro ea *a) ex eo quod omnibus est obvia contemplatio mundi* (Greg. Naz. l. c. ; Clem. Alex. Strom. V. p. 547; Hil. in Ps. 52); *b)* ex eo quod *omnibus est insita vis rationis*, quae necessario impulsu tendit in verum ideoque et in inquirendam causam hujus universi (Greg. Naz. l. c., n. 16); *c*) ex divina providentia quae, quum sit specialior circa homines, nequit sinere hominem quemcumque ratione utentem non pervenire ad aliqualem Dei notitiam, unde ei innotescat obligatio Deum suum finem inquirendi (Clem. Alex. Strom. V. p. 547). — Tandem 3° patet veritas asserti ex eo quod Patres quamplurimi aperte distinguunt inter duplicem Dei notitiam, unam confusam et communem, alteram perfectiorem, sed non omnium. Sic v. g. Greg. Naz., Or. theol. 2ª, n. 5-16, dicit post acquisitam notionem Dei primam ac communem, homines inire *secundam navigationem* [inquisitionis reflexae] et per eam perduci vel ad idololatriam vel ad notionem Dei perfectiorem. Similiter Clem. Alex. Strom. V. p. 547; Tertull., de Test. animae, 2, 3, 5, 6.

2. Ex argumentis a PP. adhibitis ad ostendendum mentis humanae inesse Dei notionem.

3. Ex distinctione a PP. interposita inter notionem Dei vulgarem et notionem Dei scientificam.

Probatur II^{a} pars. 1° Ex defectu sufficientis fundamenti pro sententia adversariorum. Verborum quippe ἔμφυτος, πρόληψις, etc., ex quibus nude sumptis unice arguunt, sensus per se est indeterminatus et aeque sinit nostram interpretationem atque ipsorum. Sic ἔμφυτον, *ingenitum*, *naturale*, dicitur tripliciter, vel *a*) latius, de eo quod est alte *irradicatum atque infixum* (quo sensu dicitur de verbo revelato Jac. I, 21: Δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, et de perversitate idololatrica ap. Orig. c. Cels. III, 40 : Ἡ διαστροφὴ δεδύνηται τοῖς πολλοῖς ἐμφυτεῦσαι τὸν περὶ ἀγαλμάτων λόγον ὡς θεῶν); vel *b*) strictius, de eo quod simul cum natura accipitur, vel *c*) de eo quod non ipsum, sed cujus principium simul accipitur cum natura. — Similiter πρόληψις, ut docet Laertius in Vita Epicuri, l. X, n. 33, est vox inducta ab Epicuro ad significandum *notionem rei*, non innatam (nullam quippe ideam innatam admittebat Epicurus, ipsaque πρόληψις erat ei μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν

Interpretatio adducentium Patres ut patronos notionis Dei innatae. 1° non habet fundamentum in verbis PP. nude sumptis.

φανέντος), sed *primitivam ac confusam, quae praesupponitur ad omnem de illa re reflexam inquisitionem vel doctrinam.* — Tandem, ut testis est Cicero (1), ἔννοια ἔμφυτος, ἔννοια et πρόληψις sumebantur pro eodem. Tantum autem abest ut per se hisce omnibus significarentur notiones innatae, ut potius *ex multitudine* harum insitarum notionum argueret Plato animam eas tempore pueritiae per seipsam acquirere non potuisse (Cic., Tusc.) (2).

Probatur 2° ex contextu perspicue determinante praedicta verba ad eum sensum quem defendimus. Etenim *a*) plures Patribus qui contra afferuntur, universalitatem notionis Dei quantulacumque exceptione restringunt : Qui videlicet hujus Dei notionis participes sunt, non sunt homines omnino omnes, sed οἱ πλεῖστοι secundum Damasc. l. c. et Clem. Alex. Strom. V, n. 13. Est ea notio ἔμφασις φυσικὴ παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι, παρὰ τοῖς μὴ τέλεον ἀπηρυθριακόσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν (Clem. Alex. l. c.); inest omnibus *exceptis iis in quibus natura nimium depravata est* (Aug. in Jo. tr. 106). Insuper *b*) apud plerosque dictorum Patrum manifestum est notionem Dei dici ἔμφυτον, φυσικήν, *ingenitam*, non per oppositionem ad notionem acquisitam simpliciter, sed ad notionem acquisitam ex reflexa inquisitione vel doctrina, *maxime revelata*. Sic apud Tertull., de Test. anim., notio Dei est doctrina naturae tacite commissa ingenitae cuique conscientiae, quia non debetur litterarum usui ; et l. adv. Marc. 1, 10 dicitur ab eodem Tertulliano conscientia Dei jam a primordio (non animae, sed mundi) esse dos animae, quia haec notio a nullius plane doctrina, ne ab antiquissimo quidem Moyse, fluxit ad genus humanum. Idem patet apud Clem. Alex. Strom. V, p. 729, qui ἐμφύτως explicat per ἀδιδάκτως. Quod quidem evidens evadit, si conferatur hic textus cum loco simili Cyrilli Alex. contr. Julian. II. p. 52. Ὅτι οὐ διδακτὸν, ἀλλὰ φύσει τοῦτο [τὸ εἰδέναι τὸν Θεὸν]

2° positive excluditur orationis contextu.

(1) *Topic.* c. 7, n. 31. « Notionem appello quam Graeci *tum* ἔννοιαν *tum* πρόληψιν vocant. *Ea est insita* et ante percepta cujusque formae cognitio, enodationis indigens. »

(2) *Tusc.* I, 24. « Nec vero [ait Plato] fieri ullo modo posse ut a pueris *tot* rerum atque tantarum *insitas* et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant, haberemus, nisi animus, antequam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset. »

τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει. Idem Clemens quippe hoc postea sic reddit : ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθές. Proinde pro eodem sumit ἔμφυτον et αὐτομαθές. — *c*) Patres passim omnes ipsimet rationem assignant cur cognitionem Dei dicant ingenitam, anticipatam, communem, necessariam, hanc videlicet quod *ex obvio conspectu mundi visibilis spontaneo ac naturali ratiocinio omnis homo concludit Deum existere.* Διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν συλλογιζόμενοι (Greg. Naz. Or. theol. 2ª, 6). Ἐκουσίως ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενοι ἀποδείξεσιν (Greg. Naz. ibid.). Ὅτι τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ'ἴσης πάντα (Clem. Alex. Strom. V, p. 729). Ὅτι τῆς αἰδίου ἐνεργείας ἀντελαμβάνοντο (Clem. Alex. Strom. V. 13. p. 698); quia res ad hoc prolatae sunt ut Deus cognosceretur (Tert. adv. Marc. I. 10); quia a conditionibus conditor consequenter agnoscitur (Hier. in Gal. III. 2), quia mens *auctoris sui* admonetur (Cypr. de idol. vanit. c. 9).

Singulis vel tribus hisce modis sufficienter determinatur sensus omnium testimoniorum Patrum, si excipias locos qui adducti sunt ex Justino et ex Arnobio. Verum Justinus non agit de origine cognitionis Dei, sed de innominabilitate Dei. Quum proinde vox ἔμφυτος penes ipsum sit plane indeterminata, eam quomodolibet, etiam sensu latissimo, interpretari licet. — Auctoritatem vero Arnobii, quippe qui adhuc catechumenus erat quum verba superius objecta scribebat, non magni facimus. Ceterum non sunt ejus verba ad vivum resecanda, quum nimis pateat eum oratorie loqui.

3° Repugnat plurimorum Patrum doctrinae de origine idearum.

Probatur tandem 3° a quibusdam ex generali theoria Patrum (1) circa originem idearum. Argumentum hoc proba-

(1) Jo. Damasc. Pro sacr. imag. orat. 3ª, 12. « Ἐπειδὴ γάρ διπλοῖ ἐσμεν, ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος κατεσκευασμένοι, καὶ οὐ γυμνὴ ἡμῶν ἐστιν ἡ ψυχή, ἀλλ' ὡς ὑπὸ παραπετάσματι καλύπτεται, ἀδύνατον ἡμᾶς ἐκτὸς τῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ νοητά. » (P. G. tom. 94, col. 1336.)

Tertull. *De Anima*, cap. 18. « [Quod anima] perinde per corpus corporalia sentiat, quemadmodum per animum [h. e. mentem, νοῦν] incorporalia intelligat, salvo eo quod et sentiat dum intelligit... Si enim *veritates per imagines apprehenduntur*, id est invisibilia per visibilia noscuntur... videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi. Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, cui debet totum quod attingit? » Cap. 19. « Sed ne illi quidem praetereundi qui vel modico temporis viduant animam intellectu... Mentior, si non statim

biliter defenditur de Gregorio Naz., Joanne Damasc. et Tertulliano, quatenus apud eos ea principia occurrunt ex quibus *via consequentiae* deveniendum est ad doctrinam Aristotelicam. Secundum Greg. Naz. scilicet non possumus nuda mente cum nudis rebus (separatis intelligibilibus) versari, sed quemadmodum impossibile est pisces extra aquam natare, sic etiam nobis impossibile est apprehendere intelligibilia aliter quam in sensibilibus (Or. th. 2ª. nn. 12 et 13) (1). Idem plane docet Joannes Damasc. (de Imag. or. 2ª et or. 3ª. 12). Manifestius adhuc Tertullianus (de anima c. 18) : « Videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento. Quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, *cui debet totum* quod attingit. » Nec obstat quod eodem in loco, c. 20, Tertullianus docet nos jam a primordio vitae actu intelligere. Nam tunc etiam secundum ipsum actu intelligimus dependenter ab hoc quod actu sentimus. — Sunt qui ad theoriam Aristotelicam trahant etiam Clementem Alexandrinum, propterea quod Strom. II, 4 ait respectu nostri sensum esse priorem quam intelligentiam et sensum esse gradum ad intelligentiam. Hoc tamen totum optime etiam concordat cum theoria Platonica cognitionis. Non tamen evincitur Clem. Alex. admisisse ideas innatas, ex eo quod Strom. IV. 2 ait : τὰς τοῦ λόγου γνώσεις τοῖς νοητοῖς κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν εἰλικρινῶς ἐπιβάλλειν. Nam etiam secundum Aristotelicos, licet anima sit forma corporis, attamen intellectus et ejus operatio sunt separati, h. e. intellectus non est actus alicujus organi, et in ejus operatione non communicat corpus. Insuper manifestum est in textu memorato τὴν ψιλὴν ἐνέργειαν ψυχῆς opponi cognitioni quae nata sit exerceri per organum corporeum.

infans ut vitam vagitu salutavit, hoc ipsum se testatur *sensisse* atque intellexisse [scilicet] quod natus est, *omnes simul ibidem dedicans sensus*, et luce visum, et sono auditum et humore gustum et aere odoratum et terra tactum. »

Clem. Alex. *Strom.* II, c. 4. « Φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις· ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία· κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές. Ἀλλ' ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης. »

(1) Vide supra, cap. II, pag. 32.

CAPUT IV.

De existentia Dei.

—

Ratio cur quaestio an sit Deus, praecedat ceteras de Deo tractandas quaestiones

29. Nulla scientia de suo subjecto inquirit quid sit vel quae sint propriae ejus passiones, nisi prius apparuerit illud esse de numero eorum quae vel actu sunt vel possibilia sunt esse. Et hoc ideo, quia scientia non est nisi de iis quibus competit objectiva realitas. Quis enim demonstret aliquid de chimaera vel de aliis ejusmodi figmentis? Quare et geometrae priusquam instituant demonstrare proprietates alicujus figurae, jubent hanc figuram construi, ut appareat eam posse esse subjectum considerationis geometricae. Si igitur de subjecto alicujus scientiae nequeat immediate patere illud esse aliquo modo reale, ejus realitas erit primum praedicatum quod de ipso scientia demonstrabit. Quod expressit Aristoteles (1) dicens quotiescumque ipsum esse subjecti de quo fit pertractatio, est de numero quaesibilium, quaestionem : *quid est* sequi ad quaestionem : *an est*.

De Deo autem nequit patere ipsum esse aliquid objective reale, nisi quatenus innotescit eum actu existere. Nam si Deus actu non existit, omnimodis impossibile est eum existere. Quamobrem in ipso principio inquisitionis circa ea quae sunt Dei, videndum est utrum haec propositio : *Deus existit*, sit immediate manifesta, vel an sit saltem demonstrabilis vel alio demum modo quocumque menti humanae notificabilis.

Deum esse, 1° non est per se notum,

30. Propositio aliqua certitudinaliter cognoscitur a mente humana vel *ratione immediatae* suae *evidentiae* vel *via demonstrationis* vel *via auctoritatis*. — Est autem propositio aliqua immediate evidens — vel quia ex ipsa natura subjecti immediate innotescit ei convenire praedicatum, et tunc dicitur propositio *veritas per se nota* ; — vel quia subjecto, prout per realem suam existentiam subest intuitioni

(1) *Analytic. poster.* l. II, c. 1.

cognoscentis, apparet inesse praedicatum, et tunc dicitur propositio *veritas intuitionis*. Quia autem in Deo *essentia* et *esse existentiae* sunt omnimodis idem, manifestum est de hac propositione *Deus existit*, *a*) eam *quoad se* esse *veritatem per se notam;* eamdemque *b*) si cui intellectui sit immediate evidens, quoad talem intellectum esse simul et veritatem per se notam et veritatem intuitionis, ideoque *c*) eam *quoad nos* non esse *veritatem per se notam*, quia nos essentiam Dei non intuemur. Dispiciendum est igitur utrum haec propositio : *Deus existit*, saltem notificari possit via demonstrationis, an vero notificanda sit via auctoritatis.

neque 2° demonstrabile a priori.

Probatio est notificatio propositionis minus notae ex propositione notiore, sive haec sit certa, sive probabilis. — *Demonstratio* vero est probatio propositionis ignotae ex propositionibus notissimis, certissimis et primis, h. e. ex primis principiis. Est vel *a priori*, h. e. ex medio quod quoad se est prius veritate demonstranda, et haec est demonstratio effectus ex sua causa. Vel est *a posteriori*, h. e. ex medio quod quoad se est posterius veritate demonstranda, et haec est demonstratio causae ex suo effectu. His addiderunt recentiores quidam demonstrationem *a simultaneo* seu *quasi a priori*, quae tunc intervenit quando duorum, quae ex parte rei sunt penitus indistincta, inter quae tamen, prouti subsunt nostris conceptibus, viget ordo praesuppositionis unius ad alterum, illud quod concipitur esse posterius demonstratur ex priore. — Manifestum est autem *Dei existentiam non posse demonstrari a priori*, quia Deus non habet causam sui esse. Sed *neque potest demonstrari quasi a priori*, argumento videlicet illo quod *ontologicum* dictum est, quo scilicet ex essentia Dei prouti haec objective in nostro conceptu relucet, ope analytici discursus concludi intenditur Deum realiter existere. Ut enim jam dictum est, id quod in nostro Dei conceptu menti objicitur, non est essentia Dei quae omnimode identificatur cum esse reali Dei, sed est solummodo analogica quaedam Dei adumbratio ; ideoque hoc totum est ideale aliquid, ex quo quidquid analytice deduxeris, hoc valet solummodo pro ordine ideali, non vero pro ordine reali. Ex quo manifestum redditur *fieri vitiosum transitum ab ordine ideali ad ordinem realem* in omni forma argumenti ontologici, h. e. — tum *a*) *in forma Ansel-*

miana, quum scilicet arguitur ex eo quod Deus est ens quo melius cogitari nequit, melius est autem existere in re quam solummodo in mente; tum *b*) *in forma Cartesiana*, quum arguitur ex eo quod Deus est ens omnes perfectiones simplices in summo gradu possibili in se complexum, existentia autem est aliqua perfectio simplex; – tum *c*) *in forma Leibnitziana*, quum arguitur ex eo quod Deus est aliquid intrinsece possibile, intrinseca autem possibilitas in Deo identificatur cum ejus extrinseca possibilitate, ideoque est ratio sufficiens ejus existentiae. Quod enim omnibus hisce argumentandi formis concluditur, Deum videlicet existere, id non sequitur pro ordine reali, nisi in antecessum jam constiterit esse in ipsa natura rerum ens quo melius cogitari nequeat, quod omnes perfectiones possibiles in se complectatur, cui esse interne possibile sit ratio sufficiens existendi. Restat igitur ut non alia via demonstrari possit Deum existere nisi a posteriori, h. e. ex effectibus Dei.

Argumenta aposteriori-stica ad demonstrandam Dei existentiam adduci solita.

31. Argumenta vero a posteriori, quae ad hoc adduci solent, sunt vel *metaphysica* vel *physica* vel *moralia*, secundum quod in eis pro medio probationis accipitur vel ratio aliqua metaphysica rerum existentium (h. e. ratio per se praescindens ab omni materia), vel ratio aliqua physica rerum existentium (h. e. ratio non penitus praescindens ab omni materia), vel demum factum aliquod morale (h. e. factum aliquod procedens ab homine quatenus est ens operans per intellectum ac voluntatem). Sunt tamen qui haec tria argumentorum genera inter se distinguant penes certitudinem quam gignunt, secundum quod videlicet id quod in eis accipitur ut probationis principium, est vel metaphysice vel physice vel moraliter certum.

I. In argumentis metaphysicis, — vel *ex esse participato rerum mundanarum* concluditur, *vi principii causalitatis*, esse *causam aliquam primam et incausatam*, quae sit ens per essentiam, quaeque proinde sit *ens absolute necessarium*; — vel *ex mutabili rerum mundanarum perfectione* concluditur, *vi principii actualitatis*, esse in quaque linea perfectionis ens aliquod quod sit *motor immobilis*, h. e. quod sit *actus purus* sive imparticipatus perfectionis illius et a quo hanc perfectionem participent cetera in quibus mutabiliter viget. — In omnibus hisce argumentis, facto ascensu

ab effectibus ad causam et a quaque causa causata ad aliam causam priorem, ultima *ratio concludendi* conficitur ex eo quod repugnat fieri processum in infinitum in causis per se subordinatis, propter tria : *a*) quia in hujusmodi causis primum est causa medii et medium est causa ultimi, ideoque, sublato primo, tollitur et medium et ultimum ; *b*) quia quum unaquaeque causa causata non sit causa *nisi ex hypothesi* quod a causa aliqua priore ei influatur sufficientia essendi causandique, si in serie causarum per se subordinatarum non esset devenire ad causam aliquam primam, tota illa series causarum esset solummodo causa *ex hypothesi non verificata* quod a causa aliqua totam seriem praecedente manet ad totam seriem sufficientia essendi causandique ; *c*) quia quum singulae causae causatae sint intrinsece contingentes, etiam tota harum causarum collectio est aliquid contingens, h. e. tale aliquid quod natura sit prius non-ens quam ens : quocirca si in serie causarum per se subordinatarum non esset devenire ultra omnes causas causatas ad primam aliquam causam incausatam, a qua incipiat series, id quod simpliciter et absolute est primum in rebus, esset *purum nihilum*, et sic sine interventu causae ullius factus esset transitus a puro nihilo ad *esse*, quod repugnat.

II. In argumentis physicis, — tum *a*) *ex ordine particulari*, quo res cujusque speciei ordinantur quam aptissime ad finem proprium et intrinsecum speciei ; — tum *b*) *ex ordine universali* subordinationis, quo per aptissimam subordinationem finium inferiorum ad fines superiores omnes res ordinantur ad finem supremae speciei, quae est natura humana ; — tum *c*) *ex ordine universali* coordinationis, quo per aptissimam attemperationem cujusque speciei rerum ad fines ceterarum specierum omnes res conspirant in bonum commune, quod stat in universarum naturarum salute ac perpetuitate, — concluditur esse *causam aliquam extramundanam hujus universi*, *summe sapientem summeque bonam*, quae hunc ordinem rerum primitus constituerit eumque universali sua providentia etiamnum conservet. Hujusque causae infinita ferme *sapientia* aestimanda datur ex complicatione, perfectione ac stabilitate ordinis ab ea inducti ; *bonitas* vero ex eo quod totus rerum ordo apparet esse directus ad bonum speciei humanae. — Quod vero causa illa sapientissima

efficaciter dirigit omnia entia inferiora ad finem cujusque naturae convenientem, id argumento est multo magis hominem ab ea efficaciter ordinari ad finem naturae rationali convenientem; unde concluditur Deum esse etiam *institutorem ac gubernatorem ordinis moralis*, h. e. *sanctum justumque legislatorem, virtutis remuneratorem scelerisque vindicem.* — *Principium* vero, ex quo tota haec demonstratio physica procedit, est illud : *Omnis ordo stabilis rerum multarum ac diversarum pendet ab intelligentia aliqua ordinante,* quod principium colligitur ex universali inductione physica, ideoque gignit veram et proprie dictam certitudinem physicam, quae hic sufficit.

III. In argumentis moralibus, — vel *a*) ex *persuasione totius generis humani* de exstantia supremi numinis (quae quidem persuasio sua universalitate, sua constantia, sua spontaneitate manifesto prae se fert propriam indolem *judicii naturae*), arguitur revera existere supremum aliquod numen, quandoquidem *propter innatam tendentiam naturae rationalis in verum*, impossibile est judicio naturae subesse falsum ; — vel *b*) *ex consensu omnium ferme sapientum*, qui, facta reflexa inquisitione circa rem a qua pendent maxima bona maximaque mala, persuasionem populorum confirmaverunt, idem rursus quod antea arguitur; quandoquidem *propter innatam tendentiam voluntatis in bonum*, impossibile est sapientes non inquisivisse quam diligentissime in omnem causam erroris, et *propter innatam tendentiam in verum,* impossibile est eos in hanc causam sic diligentissime inquirentes errorem non detexisse, si quis subesset. — *Argumentum* dictum *ethicum*, quod quidam insuper inducunt, non differt a primo argumento morali : persuasio enim de existentia alicujus legis moralis perfecte obligantis, est unum ex multiplicibus signis quibus se patefacit communis persuasio de existentia supremi numinis (1).

(1) Quum omnia haec argumenta jam fuse evolverimus in institutionibus nostris theologiae naturalis, hic satis habuimus eorum unumquodque notificare quantum ad *medium* quod in eo accipitur, quantum ad *principium* ex quo procedit et quantum ad *conceptum* sub quo in eo formaliter concluditur Deum existere.

32. Jam duo speciatim quaeruntur, scilicet 1° utrum argumentis hactenus allatis efficaciter demonstretur Deum esse, sive generalius, utrum existentia Dei naturali rationis lumine demonstrari queat; et 2° utrum mens humana insita sua vi, h. e. sponte sua, proindeque sine subsidio institutionis alienae, capax sit adornandi talem demonstrationem per eamdemque progrediendi ad certam Dei existentis notitiam, an contra ipsa eam ante aggredi non valeat quam ope institutionis socialis ad primam Dei cognitionem jam pervenerit. Quaestio interrogans de vi rationis humanae demonstrandi Dei existentiam.

Ad primam quaestionem negative respondent omnes athei positivi. Quibus quadantenus adstipulati sunt ii religionis revelatae defensores qui ante proscriptam doctrinam abbatis Bautain, exaggerato ejus traditionalismo adhaerebant. Mitiores vero traditionalistae concedebant quidem existentiam Dei ratione naturali demonstrari posse; at vero quum jam secundam quaestionem modo propositam pertractabant, asserebant mentem humanam sibi per se solam non sufficere ad demonstrandum Deum esse, sed ad hoc eam omnino indigere praevia Dei cognitione quam via institutionis alienae acquisivisset.

Missis atheis, quorum errorem in institutionibus nostris theologiae naturalis jam abunde confutavimus, modo unice occupabimur in sententia traditionalistarum exponenda ac convellenda (1).

(1) De atheis haec pauca subnotabimus. Athei theoretici, de quibus solis hic agi potest, sunt vel negativi vel positivi. *Negativi* sunt qui Deum esse ignorant. Sed de Dei ignorantia possumus loqui dupliciter. — *Primo*, ita ut hoc nomine intendamus significare carentiam qualiscumque Dei notionis, etiam obscurae et confusae. Et secundum talem de ignorantia Dei loquendi modum, dicendum est nullum hominem ratione utentem posse penitus ignorare Deum. Uti enim supra, cap. 3, ostensum est, ante omnem reflexam inquisitionem vel doctrinam aliunde acceptam mens humana spontanee ratiocinando sibimet efformat rudem aliquam et confusam Dei notionem. Praevertitque idcirco haec confusa Dei notio ipsum tempus quo homo ad plenum rationis usum primum emergit. — *Alio modo* possumus loqui de Dei ignorantia, ita ut hoc nomine intendamus significare carentiam clarae, distinctae et sincerae Dei notionis. Et secundum talem de Dei ignorantia loquendi modum, dicendum est verum Deum a multis hominibus jam ratione utentibus ignorari, ideoque et esse atheos negativos. Quippe notionem Dei naturaliter menti obortam unusquisque homo, postquam ad plenum rationis usum pervenit, potest pro libertate sua vel perficere vel corrumpere. Et si quidem eam multiplici erroris admixtione corruperit, verum Deum ignorabit.

Responsio traditionalium.

33. Secundum traditionalistas revelatio aliqua primitiva fuit generi humano absolute necessaria, non solum in ordine

Sicuti v. g. idololatrae, qui deos concipiunt esse multos et corporeos, dicuntur in Scripturis ignorantia veri Dei detineri.

Addendum est tamen nullum hominem ratione utentem posse *invincibiliter* Deum ignorare. Tunc enim ignorantia non solum physice sed et moraliter est vincibilis, quando et *a)* suppetit homini expedita facultas physica perveniendi ad veritatem et *b)* obligatio ei incumbit inquirendi veritatem et *c)* haec ejus obligatio ei sufficienter innotescit. Potest autem omnis homo vel aliena doctrina vel proprio studio notionem Dei sibi naturaliter insitam perficere atque expolire, et obligatio ei incumbit proficiendi ad hanc perfectiorem et distinctiorem Dei notitiam et ei innotescit haec obligatio, quandoquidem tum prima legis moralis principia tum Deum tamquam supremum hujus legis auctorem ac praeceptorem naturaliter cognoscit.

Sunt quidem qui dicant hominem, postquam plenum rationis usum adeptus est, posse per breve tempus Deum invincibiliter ignorare. Rationemque hujus sui dicti assignant ex eo quod statim post acquisitum rationis usum potest per breve aliquod tempus contingere ut homo non advertat ad confusam Dei notitiam suae menti inexistentem, ideoque nec conscius fiat obligationis sibi incumbentis verum Deum inquirendi. At vero in asserto ita probato videtur implicari contradictio. Eo ipso enim quod homo ponitur non esse in statu plenae advertentiae, negatur eum sua ratione plene perfecteque uti. Contingitque profecto persaepe ut etiam diu post acquisitum rationis usum homo non sit in statu plenae advertentiae, sed magis indeliberate agat. Quare, si verum esset assertum quod modo refellimus, consequenter dicendum foret non solum statim post acquisitum rationis usum, sed etiam diu postea posse hominem, utut actu ratione utatur, Deum invincibiliter ignorare. Uti si v. g. aliquis diu neglexisset verum Deum inquirere et deinde per breve aliquod tempus incideret in statum semiplenae vel perfectae inadvertentiae.

Objiciuntur etiam nonnullorum Patrum dicta, quibus asserere videntur esse homines mentis adeo depravatae ut nulla jam ipsis insit Dei notio, ne confusa quidem. At vero mens est Patrum in homine perversis suis cupiditatibus indulgente posse quidem obscurari naturalem Dei notionem, ita ut quadantenus obruta videatur, non tamen eam posse funditus deleri. Perhibent quippe Patres etiam in mentibus maxime depravatis identidem fulguris instar notionem Dei emicare. Quod tunc contingere aiunt, quando ratio sibimet relicta et spontanee operans apprehendit vivide rationes ostendentes Deum existere.

Athei vero *positivi* ii sunt qui Deum esse negant, vel de ejus existentia dubitant. Esse autem possibilem atheismum positivum, liquet ex eo quod Deum esse non est per se notum, sed demonstratione indiget. Hinc videlicet fit ut perversi homines, quorum interest Deum non esse, possint avertere mentem a consideratione rationum ostendentium Deum esse eamdemque convertere ad inveniendas falsas rationes suadentes Deum non esse.

Sunt autem potissimum attendendae duae atheismi positivi formae, quarum una dici potest *atheismus dogmaticus*, altera vero *atheismus scepticus*. Est

ad acquirendam cognitionem veritatis supernaturalis, sed etiam in ordine ad acquirendam cognitionem veritatis natu-

atheismus dogmaticus, quando per eum ponitur certo demonstrari posse Deum non esse. Talis est atheismus tum eorum qui ponunt mundum esse ortum ex fortuita concursione infectarum atomorum aeternaliter motarum, tum etiam eorum qui statuunt increatam materiam insita sua vi sese evolvisse in praesentes rerum formas.

Est vero atheismus scepticus, quando per eum ponitur quaestionem de existentia Dei esse de numero quaestionum prorsus insolubilium. Eaque atheismi forma modernis puri naturalismi professoribus apprime arridet. Quotquot videlicet vel placitis criticismi transcendentalis Kantii imbuti sunt, vel eam philosophandi rationem quam *positivam* vocant, sectantur, de finibus cognitionis humanae ita perhibent : Ex fontibus cognitionis critice indagatis aiunt perspicuum reddi legitimum usum principiorum rationis non posse protendi ultra phaenomena, h. e. ultra res quae experientiae internae vel externae sint subjicibiles ; hinc quidquid omnem possibilem experientiam transgrediatur, id pertinere ad sphaeram rerum rationi humanae penitus incognoscibilium, omnem igitur inquisitionem causarum supra-et extranaturalium a speculatione philosophica longe amandandam esse, nec vero refellenda esse argumenta quae ad probandam existentiam talium causarum adduci consueverunt; ante omnem quippe horum argumentorum examinationem manifestum esse in iis accipi ut legitimum transcendentalem usum principiorum rationis.

Porro prima rationis principia non valere nisi de rebus experientiae subjicibilibus sive, quod idem est, legitimum horum principiorum usum non posse esse transcendentalem, sed debere esse pure empiricum, probant praedicti auctores ex eo quod omnia haec principia sint synthetica. Et quidem juxta Kantium ea sunt *synthetica a priori*. Synthetica ea esse dicit, quia ratio affirmandi praedicatum de eorum subjecto, non accipiatur ex ipsa natura subjecti. A priori ea esse dicit, quia ratio affirmandi eorum praedicatum de subjecto, non accipiatur etiam ex ordine factorum sive ex experientia. Quae si vera sint, necessario asserendum erit intellectum nulla prorsus objectiva ratione praelucente sed caeco quodam atque mere subjectivo impulsu primis demonstrationis principiis assentiri. Sive, quod idem est, stante theoria Kantiana de indole primorum principiorum demonstrationis, oportet dicere prima haec principia esse quidem necessaria, non tamen ea esse necessaria necessitate proveniente ex ipsa natura subjecti horum principiorum, quae est *necessitas objectiva*, sed ea esse necessaria necessitate emergente ex constitutione mentis humanae, quae est *necessitas pure subjectiva*.

Porro, utcumque secundum rei veritatem dicendum sit principia synthetica a priori sensu Kantiano intellecta omni prorsus realitate objectiva destitui, asserit tamen Kantius ea pollere realitate objectiva respectu phaenomenorum experientiae sensili subjectorum. Cujus sui asserti hanc rationem adducit quod principia synthetica « conditionant » ipsam possibilitatem phaenomenorum. Sive, quod idem est, propterea secundum Kantium principia synthetica a priori verificantur de phaenomenis, quia phaenomena non sunt nisi

ralis : et hoc propter duo, scilicet — *a)* quia impossibile fuit genus humanum per seipsum invenisse sermonem — et

fabricamenta quaedam intellectus synthetizantis, h. e. talia quaedam quae ab ipsomet intellectu ope principiorum syntheticorum efformantur.

Addit tamen Kantius principia synthetica a priori carere omni valore objective reali respectu τῶν νοουμένων, h. e. respectu rerum quales in se sunt vel in se esse possunt. Et ratio cur ita pronuntiet, suppositis iis quae praedicta sunt, est manifesta. Ut enim principia synthetica a priori objective valerent de rebus quales sunt in se, oporteret vel haec principia conformari rebus vel res conformari hisce principiis. Prius dici seu potius sciri non potest; quia intellectus in assentiendo principiis syntheticis a priori nulla prorsus objectiva ratione nititur. Neque posterius dici potest, quia res quales in se sunt, non sunt quaedam ab intellectu synthetizante effecta.

Hinc conclusio est Kantii de iis quae non sunt φαινόμενα sed νοούμενα, sciri non posse a nostro intellectu utrum sint et qualia sint. Et propterea ait de Deo neque demonstrari posse ipsum esse neque etiam demonstrari posse ipsum non esse. Deum enim, h. e. supremam aliquam causam extraphaenomenalem, esse νοούμενον aliquod.

Positivistae vero ponunt prima demonstrationis principia esse synthetica a posteriori. Sive, quod idem est, ipsi concedunt quidem intellectum niti ratione objectiva in assentiendo istis principiis; addunt tamen hanc objectivam rationem assentiendi non accipi ex ipsa natura subjecti horum principiorum sive ex objectiva eorumdem principiorum necessitate, sed ex particularibus experientiae. Et quia principia quae via inductionis ex particularibus experientiae accipiuntur, nequeunt extendi ad res quae nulli experientiae sint subjicibiles, idcirco ipsi haud secus atque Kantius concludunt, de rebus quae supra et extra omnem possibilem experientiam sint positae, cujusmodi res est Deus, nihil posse intellectum affirmare aut negare.

Patet ex hactenus dictis controversiam de existentia Dei, qualis cum atheis nostrae aetatis agitatur, totam quantam revocari ad quaestionem de objectiva necessitate primorum principiorum rationis. Eaque ipsa quaestio sufficienter dirimitur, si ostendatur *principium causalitatis* esse objective necessarium. De hoc quippe potissimum principio nituntur ostendere adversarii ejus praedicatum non emergere ex ipsa natura subjecti. Nec potest de ullo principio demonstrationis verificari illud esse objective necessarium, sine hoc quod totum adversariorum systema funditus corruat.

Principium causalitatis ita enuntiari solet : *Omnis effectus pendet ab aliqua causa efficiente*. Circa quam enuntiationem sciendum est in ea nomine causae efficientis significari causam essendi, et non causam fiendi dumtaxat. Est autem causa essendi alicujus effectus ea quae toto tempore quo effectus est, ei jugiter influit esse. Nomine vero effectus in praedicta enuntiatione non significatur primo et per se *ens quod incipit esse*, uti quidam moderni opinati sunt, sed *ens per participationem*. Nam, dato etiam nullum ens per participationem posse habere esse nisi post suum non esse praecedens, hoc tamen non est immediate manifestum; proindeque hoc supponi non potest in declaratione principii causalitatis, de cujus veritate oportet immediate constare.

b) quia impossibile est rationem humanam via propriae inquisitionis pervenire ad cognitionem veritatum suprasen-

Ens autem *per participationem* dicimus illud, cujus existentia est extranea ejus essentiae, quodque proinde, quantum est praecise per ipsum solum, non habet esse, sed non esse.

Porro supposita tali significatione terminorum, fit immediate manifestum contradictionem incurri, quando dicitur ens per participationem existere quidem, non tamen illud ens, quamdiu existit, jugiter pendere ab aliqua causa ei influente esse. Nam in quantum ponitur tale ens esse ens per participationem, ponitur ipsum praecise et secundum se solum consideratum non habere esse; in quantum vero ponitur ipsum existere independenter ab omni causa in ipsum influente esse, ponitur ipsum praecise et secundum se solum consideratum habere esse. Nec tollitur contradictio, nisi dicatur enti illi cui praecise et secundum se solum considerato non convenit esse, jam convenire esse, prouti substat actuali influxui alicujus causae efficientis. Ideoque tam est manifestum non cadere medium inter ens habens esse *per essentiam* et ens habens esse *per aliud*, quam est manifestum non cadere medium inter ens in se et ens in alio, h. e. inter substantiam et accidens.

Arguit quidem in oppositum Kantius, dicens principia analytica esse ea quorum praedicatum est de ratione subjecti, non esse autem dependentiam ab aliqua causa efficiente de ratione *entis per participationem*, sive, uti ipse loqui mavult, *entis contingentis*. Non enim unum praedicamentum esse de ratione alius praedicamenti; jamvero dependentiam ab aliqua causa efficiente pertinere formaliter ad praedicamentum relationis, ens vero per participationem pertinere formaliter ad praedicamentum substantiae vel ad aliud praedicamentum a praedicamento relationis diversum. — Ad hoc dicimus propositionem per se notam esse eam cujus praedicatum convenire subjecto, immediate patet ex ipsa natura subjecti. Duplici autem causa contingere posse ut talis definitio verificetur de aliqua propositione, nempe — vel *a)* quia praedicatum hujus propositionis est de ratione subjecti — vel *b)* quia praedicatum hujus propositionis immediate sequitur ad naturam snbjecti. Quocirca si nomen *propositionis analyticae* velit tribui iis solis propositionibus quarum praedicatum est de ratione subjecti, negamus omnes propositiones per se notas esse propositiones analyticas. Uti enim scite advertit Cajetanus (Comm. in Analytic. poster. I, capp. 2 et 3) sunt quaedam propositiones per se notae in quibus prima passio praedicatur de proprio suo subjecto; in hujusmodi porro propositionibus non praedicatum est de ratione subjecti, sed subjectum est de ratione praedicati, h. e. passionis in concreto significatae. Talem autem dicimus esse propositionem qua asseritur omne ens per participationem pendere a causa aliqua efficiente. Tametsi enim in ratione entis per participationem non formaliter includatur relatio dependentiae a causa efficiente, in ea tamen immediate fundatur haec relatio, idque tanta necessitate ut manifestam contradictionem implicet ab ea talem relationem divelli. Accipiturque haec responsio ex s. Thoma in I^{a} p. q. 44, a. 1, ad 1^{m}, ubi solvit difficultatem supra propositam. Sic videlicet sibi objecerat s. Doctor : « Nihil prohibet inveniri rem sine eo quod non est de

sibilium, h. e., ut isti auctores loquuntur, veritatum fundamentalium ordinis metaphysici, moralis et religiosi. Fundamentales autem hasce veritates definiunt esse praesertim existentiam Dei, spiritualitatem et immortalitatem animae et exstantiam alicujus legis moralis perfecte obligantis. Singulas hasce veritates negant ullum hominem, etiamsi sit Socrates vel Plato, posse aliunde accipere quam ex institutione sociali, cujus ope depositum revelationis primitivae transmittatur ab una generatione ad aliam. Et quidem traditionalistae exaggerati non eo se continuerunt ut dicerent institutionem socialem esse unicam viam qua homo in primam cognitionem memoratarum veritatum devenire possit, sed insuper asseruerunt unicum motivum efficax quo ratio in assentiendo hisce veritatibus inniti possit, esse proxime quidem auctoritatem societatis, remote vero auctoritatem Dei revelantis. Dicti sunt *fideistae*, quia omnem certum assensum memoratis veritatibus praestitum reponebant in actu fidei vel in talem actum resolvebant. Ceteri vero traditionalistae, ut Bonnetty et Ventura, assertam a se absolutam institutionis socialis necessitatem ita temperaverunt ut dicerent esse quidem opus *magisterio sociali* ad primam notitiam veritatum suprasensibilium mente suscipiendam; ceterum, mentem humanam, postquam earum notitia jam informata est, pollere sufficienti vi eas via inquisitionis rationalis demonstrandi. Nec temperamento aliquo largiore usi sunt traditionalistae Lovanienses, dicentes omnem hominem, ut

ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.» — Responsio ejus est : « Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, *quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio*. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. »

Illud in fine hujus notae juverit animadvertisse, non modo recentem positivismum, sed et traditionalismum ex venenato fonte criticae rationis purae fluxisse. Ex Kantio videlicet traditionalistae prioris epochae hauserunt haec sua effata : « Veritates externae metaphysicae [h. e. entia suprasensibilia] demonstrari proprie non possunt. » « Dei existentia minime demonstrari potest. » « Deum existere demonstrari posse negamus. » Videsis opera professoris Ubaghs ante annum 1841 edita.

primum acquisivit usum rationis, esse capacem sibi demonstrandi existentiam Dei. Usus quippe rationis, prouti usque ad ultima sui erroris tempora ab hisce auctoribus defiiebatur, includebat seu potius praesupponebat notitiam existentiae Dei aliarumque fundamentalium veritatum suprasensibilium ab institutione sociali derivatam.

Secundum omnes igitur traditionalistas *impossibile est mentem humanam pervenire ad certam Dei existentis notitiam, sive simpliciter omnem, sive saltem primam, nisi per viam fidei.*

Propositio.

Secundum sacrae Scripturae et sanctorum Patrum doctrinam — 1° ratio humana pollet ingenita vi demonstrandi existentiam Dei ex rebus effectis a Deo; — et 2° insita haec rationis vis tam est per se sufficiens ad hanc demonstrationem instituendam, ut non sit necesse ad expeditum ejus usum primam Dei notionem derivari ad mentem humanam a revelatione divina.

Gradus certitudinis propositioni competens.

34. Prior pars hujus propositionis, in quantum per eam praecise asseritur existentiam Dei esse ratione naturali demonstrabilem, est *de fide*, utpote definita a Concilio Vaticano in Constitutione dogmatica de fide catholica, cap. 2 et can. 2. Jamque ante definitionem Vaticanam doctrina huic parti opposita damnata fuerat duabus propositionibus die 8 septembris 1840 abbati Bautain ad subscribendum oblatis et die 15 junii 1855 a Sacra Congregatione Indicis, approbante Pio papa IX, denuo editis.

Posterior vero pars, in quantum per eam excluditur necessitas primam Dei notitiam ex revelatione divina accipiendi, est saltem fidei proxima, utpote vix non aperte asserta a Concilio Vaticano in memorata Constitutione dogmatica, cap. 2, ubi dicitur divinam revelationem non esse absolute necessariam ad certo cognoscenda ea quae *in rebus divinis* humanae rationi per se impervia non sunt. Doctrinaque huic parti opposita jam nota digna judicata fuerat in adnotationum foliis a S. Congr. Indicis, die 3 junii 1843 et die 8 augusti 1844, ad professorem Ubaghs missis; eademque rursum proscripta est sententia die 21 februarii 1866 a duabus

Congregationibus S. Officii et Indicis edita et eodem anno a Pio papa IX approbata.

Existentiam Dei esse ratione naturali demonstrabilem, probatur 1° ex doctrina Scripturae perhibentis mundo adspectabili contineri manifestationem Dei.

35. PROBATUR I[a] PARS. 1° *Ex Scriptura.* — Et quidem *α*) Ex Epist. ad Rom. I. 18-22 : «18. Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem, et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent. 19. Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. 20. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. 21. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt : sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. 22. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. » Hoc loco Paulus postquam dixit gentiles veritatem Dei in injustitia detinere, volens occurrere tacitae objectioni quae moveri poterat, unde videlicet gentiles, ad quos revelatio Mosaica non pervenisset, Deum cognoscere potuissent, data opera suscipit explicandum modum quo se eis Deus manifestavit. Circa quod notanda sunt tria, e quibus concluditur prima pars intenti. — *Primum* est, agi hic de *certa* Dei *cognitione :* nam *a*) asserit Apostolus : Τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστι ἐν αὐτοῖς, id quod cognoscibile est de Deo, *intus* in mente eorum est *manifestum;* et *b*), quae est hujus asserti ratio a priori quam affert Apostolus, Deus, qui fine suo frustrari nequit, voluit eo modo cognitionis, de quo hic agitur, gentilibus se reddere manifestum, h. e. se eis certo cognoscendum dare ; ac tandem *c*) ratione hujusce cognitionis quam de Deo habere possunt, gentiles redduntur *inexcusabiles* de neglecto a se officio glorificandi Deum : quod falsum esset, si haec cognitio esset incerta ac dubia. — *Secundum* est, agi hic de cognitione qua de Deo non cognoscitur solummodo qualitercumque *an sit*, sed etiam *quomodo sit :* qua scilicet cognoscuntur de Deo a) *invisibilia ipsius*, h. e. ejus essentia, quae pluraliter dicitur *invisibilia*, quia cognoscitur per plures similitudines creatas; b) *sempiterna ejus virtus*, per quod denotatur Deum cognosci sub ratione *primi principii efficientis;* c) ejus *divinitas*, per quod denotatur Deum posse cognosci sub ratione *universalis providentiae* omnia in suos fines dirigentis, cui proinde sit praestandum obsequium tamquam

supremo numini. — *Tertium* est, *medium objectivum* hujus certae cognitionis quam de Deo habere possunt gentiles, esse a) *mundum hunc adspectabilem prout habet rationem effectus* (τοῖς ποιήμασιν) ; in quo quidem medio b) invisibiles Dei perfectiones manifeste relucent, non solum relucentia quadam se tenente a parte rei, sed tali relucentia quae sit *objectum mentis humanae* (νοούμενα) ; et quidem c) tam manifeste invisibiles Dei perfectiones cognoscendae dantur in mundo, ut propemodum in eo *conspiciantur*, καθοράται.

β) Ex Sap. XIII. 1-9 (1). Rursum hic agitur de cognitione Dei quae — a) *sit certa et evidens* (ejus quippe acquirendae neglectu falsorum numinum cultores constituuntur οὐ συγγνωστοὶ), — *cujusque objectum* b) sint tum existentia Dei tum etiam praecipua ejus attributa, scilicet ejus necessaria existentia, ejus unitas, ejus universalis vis causandi, ejus supereminens perfectio. Porro hujusmodi cognitionis c) unicum *medium objectivum* quod hic proponitur, est mundus hic noster adspectabilis (τὰ ὁρώμενα ἀγαθὰ), quatenus attendere volenti manifeste patet mundum esse effectum (τοῖς ἔργοις προσχόντες) ; et sic ex una parte ex contingentia mundi in essendo concludi potest Deum esse ens necessarium et incausatum (τὸν ὄντα qui vere est, τὸν γενεσιουργὸν auctorem omnis generationis), ex alia vero parte, ex perfectionibus mundi concludi potest Deum, tamquam causam mundi, modo longe eminentiore hasce perfectiones in se complecti (γνώτωσαν πόσῳ τούτων ὁ δεσπότης ἐστὶ βελτίων, πόσῳ ὁ κατασκευάσας αὐτὰ δυνατώτερός ἐστι). Conclusionem hanc quoad utramque ejus partem complectitur versiculus 5 : Ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. (Licet lectio hujusce versiculi in manuscriptis variet, atque alii aliter interpretentur vim vocis ἀναλόγως, quam Hieronymus vertit *consequenter*, Gregorius *intelligibiliter*, versio vulgata *cognoscibiliter*, alii tandem *proportionabiliter ;* circa genuinum tamen ejus sensum nullum dubium suboriri potest : in eo quippe sacer scriptor breviter in unum comprehendit quae per partes fuse declaraverat v. 4 et v. 5.)

γ) Ex Psalmo XVIII. 2-5. «Coeli enarrant gloriam Dei... et in fines orbis terrae verba eorum.» Hoc loco coeli suo ornatu

(1) Videsis textum supra. p. 25.

ac stato suo ordine inducuntur a Psalmista tamquam emittentes quadantenus vocem, qua gloriam Dei, sui factoris, proclamant. De hac porro eorum voce dicitur eam ad omnem hominem pervenisse, eamdemque non esse e genere earum vocum quae a quibusdam intelligi nequeant. Sed hoc falsum esset, nisi *a*) in ratione *signi notificantis* mundus haberet necessariam connexionem cum Deo tamquam manifestato per eum, et nisi *b*) haec necessaria connexio omni menti humanae esset vel actu perspecta vel facilis perspici. Ergo. — Cum his conferatur 1) doctrina quam tradit Apostolus Act. XIV. 15-16 : *testimonium sui* quod dederit gentilibus Deus, fuisse ordinem physicum, in quantum hic totus quantus ad utilitates hominum apparet esse instructus, — et 2) consimilis doctrina quam idem Apostolus tradit Act. XVII. 24-30 : totum ordinem providentiae divinae circa gentiles eo collineasse, ut suppeterent gentilibus media Deum inquirendi inveniendique ; ad hanc autem inquisitionem instituendam non fuisse opus gentilibus egredi extra seipsos, quandoquidem considerando hinc quidem suam omnimodam contingentiam in essendo, in vivendo et in operando, illinc vero perfectionem suae animae, quae facta est ad imaginem Dei, facile potuissent Deum auctorem suum invenire.

2° Ex traditione Patrum.

Probatur 2° *ex Patribus* (1). Etenim juxta Patres omnino omnes *a*) hic fuit finis Dei in creando mundo, ut Deus in

(1) Justinus, *de Monarchia*, I (P. G. t. 6, col. 313) : « Φιλανθρώπου δὲ ἧ μᾶλλον φιλοθέου ἔργον ἐστὶν ὑπομνῆσαι τοὺς ἅπερ ὤφειλον εἰδέναι παραλελοιπότας. Ἦν μὲν γὰρ καθ' αὑτὴν ἀρκετὴ ἡ ἀλήθεια δεικνύναι ἐκ τῶν συνεχόντων ὑπὸ τὸν πόλον τὴν τοῦ δημιουργήσαντος ταῦτα τάξιν... Ἐγὼ δὲ ὡς μικρῷ πρόσθεν ὑπέστην, φιλοθέῳ τῇ γνώμῃ κεχρημένος, φιλανθρώπῳ χρήσομαι τῇ φωνῇ, καὶ παρίστημι τοῖς γε νοῦν ἔχουσι, δέον ὑπάρχειν πᾶσι τοῖς κεχρημένοις τῇ τῶν ὅλων διοικήσει, ἄτρεπτον ἔχειν τὴν εἰς τὸν πάντων γνώστην θρησκείαν. »

Tatianus. *Orat. adv. Graec.*, 4. « Τοῦτον [Θεὸν] διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν, καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα. » (Eodem tomo, col. 813.)

Theoph. Antioch., *Ad Autol.* I, 4 : « Τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ. » (Eodem tomo, col. 1029.)

Origenes in Epist. ad Rom. I. 16. « Jam et superius diximus quia notum est Dei hoc quod *ex hujus mundi consequentia vel rationibus assequi possunt*, sicut et ipse Apostolus ex consequentibus indicat, dicens invisibilia ejus per

seipso invisibilis operibus suis manifestus fieret creaturae *rationali*. Sic Tertullianus, adv. Marc. I. 10 : « A primor-

ea quae facta sunt contemplari... » 17. « Diximus enim haec quamvis *ad omnes homines quibus inest ratio naturalis*, maxime tamen spectare ad sapientes hujus mundi. » (P. G. t. 14, col. 864.)

Basil. Epist. 235 ad Amphilochium. « Priusne cognitio an fides?... In fide quae circa Deum versatur, praeit illa cogitatio *Deum esse;* hanc autem ex creaturis colligimus. Sapientiam namque et potentiam et bonitatem et omnia ejus invisibilia ex mundi creatione intelligentes, sic cognoscimus... Cognitionem istam fides sequitur... » (P. G. t. 32, col. 871.)

Clem. Alex. *Strom.* V. p. 547. « Καὶ ἴσως οὐδὲ χρῆ τὰ τοιαῦτα πειρᾶσθαι ἀποδεικνύναι, φανερᾶς οὔσης τῆς θείας προνοίας ἔκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὁρωμένων πάντων τεχνικῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων· καὶ τῶν μὲν τάξει γινομένων, τῶν δὲ τάξει φανερουμένων. Ὁ δὲ μεταδοὺς ἡμῖν φοῦ εἶναί τε καὶ ζῆν, μεταδέδωκε καὶ τοῦ λόγου, λογικῶς τε ἅμα καὶ εὖ ζῆν ἐθέλων ἡμᾶς. » (P. G. t. 9, col. 16.)

Chrys. Hom. 9 ad pop. Antioch. « Si utiles Scripturae, qua de causa non sunt traditae nobis ab initio ? Quia non per litteras, sed *per res* Deus naturam humanam docere volebat. Quid tandem est, per res ? Per ipsam creaturam. In hanc enim sententiam incidens Apostolus et in gentiles intendens, dicentes : Non ab initio Dei cognitionem ex Scripturis didicimus, vide quomodo respondit. Cum enim dixisset : Revelatur ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent, et vidisset objectionem sibi occurrentem, et multos contra quaerentes unde gentiles Dei veritatem cognovissent, intulit dicens : Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Et quomodo manifestum est in illis ? Quomodo vero Deum nosse poterant? Quis ostendit? Dic. Deus enim illis manifestavit, inquit. Quo pacto ? Quem prophetam mittens, quem evangelistam, quem doctorem, si Scripturae nondum erant? Invisibilia enim ipsius, inquit... Quod autem dicit, tale est : *Ante omnium oculos creaturam in medio proposuit, ut ex operibus creatorem conjiciant.* Quod quidem et alius dicebat : Ex magnitudine enim... Quod et propheta demonstrans dicebat : Coeli enarrant gloriam Dei. Quomodo igitur, quaeso, narrant?... per ipsum aspectum. Cum enim videris pulchritudinem, magnitudinem, celsitudinem, situm, formam per tantum temporis permanere, tamquam vocem audiens et per aspectum discens, adoras eum qui tam pulchrum et admirabile opus creavit. Tacet coelum, sed *ipsius aspectus vocem tuba clariorem emittit*... Scytha et Barbarus, et Indus et Ægyptius, et *omnis homo super terram incedens hanc vocem audiet;* non enim per aures, sed per oculos in mentem incidit nostram. Visibilium autem participatio eadem est, neque differens, sicut linguarum : in hunc pariter librum et idiota et sapiens intueri poterunt, et pauper et dives ; et quocumque quis venerit, *in coelum respiciens, sufficientem capiet doctrinam ex aspectu.* Quod quidem ipse propheta innuens, et demonstrans quod vocem creatura et barbaris emittat et Graecis et *omnibus in universum hominibus intellectu facilem*, dicebat : Non sunt loquelae... » (P. G. t. 49-50, col. 106.)

dio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, *ipsis ad hoc prolatis* ut Deus cognosceretur. » Athana-

Chrys., in Epist. ad Rom. hom. 3. « Cognitionem sui Deus hominibus principio indidit ; sed illam cognitionem gentiles lignis et lapidibus attribuentes, veritatem quantum in ipsis erat injuria affecerunt... Et unde notum est, o Paule, quod Deus illis cognitionem indiderit ? Quia, inquit, quod notum est Dei manifestum est in illis. Sed haec assertio est, non demonstratio; tu vero mihi proba et ostende cognitionem Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos praetermisisse. Unde ergo manifesta erat ? *Vocemne illis emisit ?* Minime. Verum id effecit, *quod magis illos quam vox quaelibet attrahere poterat : creatum orbem in medio posuit ;* ita ut sapiens, idiota, Scytha, barbarus ex solo visu pulchritudinem visibilium edoctus, ad Deum conscendere posset. Ideo ait : Invisibilia... *Perpende autem : pro doctrina mundum in medio posuit ; mentem et cogitationem dedit quae posset id quod conveniens erat intelligere.* »

S. Aug. Serm. 141 (post verba allata sup. pag. 38). « Ait enim, cum de talibus loqueretur : Revelatur ira Dei de coelo... Ista, sicut recognoscitis, Pauli apostoli verba sunt... Occurrebat autem ut diceretur ei : Unde illi impii veritatem detinent ? *Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est ?* Numquid legem acceperunt, sicut Israelitarum populus per Moysen ? Unde ergo detinent veritatem vel in ipsa iniquitate ? Audite quod sequitur, et ostendit. Quia quod notum est Dei, inquit, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Manifestavit illis quibus legem non dedit ? Audi quomodo manifestavit. Invisibilia enim ejus per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium..., et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent : Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt. »

S. Aug., *De spir. et litt.* c. 12. « Per visibilia namque creaturae pervenisse eos dixit ad intelligentiam invisibilium creatoris. Quoniam revera sicut magna ingenia quaerere perstiterunt, sic invenire potuerunt. »

Tertull., *Apologet.* c. 18. (Illico post verba superius allata, pag. 47.) « *Sed quo plenius et impressius* tam ipsum quam dispositiones ejus et voluntates adiremus, *instrumentum adjecit litteraturae*, si qui velit de Deo inquirere et inquisitum invenire et invento credere et credito deservire. Viros enim justitia et innocentia dignos Deum nosse et ostendere, a primordio in seculum emisit, Spiritu divino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse qui universa condiderit. »

Greg. Nyss., de Beatit. orat. 6. « Τοιοῦτος δὲ ὢν κατὰ τὴν φύσιν ὁ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν, ἄλλῳ λόγῳ καὶ ὁρᾶται καὶ καταλαμβάνεται ὁ ἀόρατός τε καὶ ἀπερίγραπτος. Πολλοὶ δὲ οἱ τῆς τοιαύτης κατανοήσεως τρόποι. Ἔστι γὰρ καὶ διὰ τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας, τὸν ἐν σοφίᾳ πάντα πεποιηκότα στοχαστικῶς ἰδεῖν. Καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων δημιουργημάτων ὁρᾶται τρόπον τινὰ τῇ διανοίᾳ ὁ δημιουργὸς τοῦ προκειμένου κατασκευάσματος, τὴν τέχνην τῷ ἔργῳ ἐναποθέμενος... Οὕτω καὶ πρὸς τὸν ἐν τῇ κτίσει βλέποντες κόσμον,

sius, Orat. c. gent. 35 : « Deus naturam creatam suo verbo tam apte composuit, ut ex operibus ab homine cognosci posset. » Chrysostomus, hom. 9 ad pop. Antioch. 3 : « Ante omnium oculos creaturam in medio posuit, ut ex operibus creatorem conjiciant. » Cyr. Alex. contra Julian. II, p. 52 : « Διὰ τοῦτο πεποίηκεν, ἵνα διὰ πάντων τις αὐτὸν βλέπῃ. » — Quocirca *b*) haec manifestatio Dei in operibus visibilibus Dei, ita est proportionata menti humanae, ut haec ex conspectu rerum possit ratiocinando certo concludere Deum existere. Sic Gregorius Naz. Orat. theol. 2ª. 6 : « Τοῦ εἶναι Θεὸν ὅψις διδάσκαλος καὶ ὁ φυσικὸς νόμος, διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος. » Augustinus, serm. 141 et De spir. et litt. c. 12 : « Philosophi sicut instituerunt quaerere invisibilia Dei per visibilia creaturae, sic invenire potuerunt. » Tatianus, adv. Graec. 4 : « Θεὸν διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν. » Theophilus Antiochenus, Ad Autolycum I : « Διὰ τῶν ἔργων γιγνώσκεται καὶ νοεῖται τὸ μέγεθος Θεοῦ. » Origenes in Epist. ad Rom. I : « Notum est de Deo quod ex hujus mundi con-

ἔννοιαν οὐ τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς σοφίας τοῦ κατὰ πάντα σοφῶς πεποιηκότος ἀνατυπούμεθα. » (P. G. t. 44, col. 1268.)

Cyrill. Alex. *Contra. Jul.* II p. 51. « Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ (idololatrae) ἀφ' ὧν ἦν δύνασθαι τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν διειδέναι σαφῶς, διὰ τούτων αὐτῶν ἀλοῖεν ἄν, εἰς τὸ τῆς ἐσχάτης ἀπαστῶν ἀβελτηρίας πεσόντες βάραθρον. Ὡς γὰρ δή φησιν ἡ θεόπνευστος γραφή, ἐχρῆν δήπου τοὺς πάλαι τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν καὶ τεχνίτην ἀπὸ καλλονῆς κτισμάτων ἐννοεῖν... Προσεποίσω δὲ τούτοις ἃ γέγραφέ ποτε καὶ ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς πρὸς τὸν ἑαυτοῦ Νοῦν· ὀνομάζεται γὰρ ὡδὶ τὸ βιβλίον· « Εἶτα, φής, ἀόρατος » ὁ Θεός; εὐφήμησον. Καὶ τίς αὐτοῦ φανερώτερος; διὰ τοῦτο πεποίηκεν, ἵνα » διὰ πάντων τις αὐτὸν βλέπῃ. » Τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τοῦ Θεοῦ, τοῦτο ἡ ἀρετή, τὸ αὐτὸν φαίνεσθαι διὰ πάντων. Ὁμολογοῦντα δὲ τούτοις καὶ αὐτὸν ὀψόμεθα τὸν τῆς εὐαγοῦς ἡμῶν θρησκείας κατήγορον Ἰουλιανόν. Διϊσχυρίζεται μὲν γὰρ ὡς ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθὲς ἀνθρώποις, τὸ εἰδέναι Θεόν. Φησὶ δὲ οὕτως· « Ὅτι δὲ οὐ διδακτόν, ἀλλὰ φύσει τοῦτο τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει, τεκμή- » ριον ἡμῖν ἔστω πρῶτον ἡ κοινὴ πάντων ἀνθρώπων, ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ καὶ κατὰ » ἄνδρα καὶ ἔθνη, περὶ τὸ Θεῖον προθυμία. Ἅπαντες μὲν γὰρ ἀδιδάκτως θεῖόν τι » πεπιστεύκαμεν. » (P. G. t. 76, col. 577.)

Jo. Damasc., *De fide orth.* l. I, c. 1. « Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ. Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. Καὶ διὰ νόμου δὲ καὶ προφητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ... κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν. »

sequentia vel rationibus assequi possumus. » Gregorius Nyss. orat. 6 de beatitudinibus : « Ἔστι διὰ τῆς ἐμφαινομένης τῷ παντὶ σοφίας τὸν ἐν σοφίᾳ πάντα πεποιηκότα στοχαστικῶς ἰδεῖν. » Hieronymus in Epist. ad Gal. 3. v. 2 : « A conditionibus conditor consequenter agnoscitur. » Basilius in Hexam. l. I. n. 6 : « Mundus est rationalium animarum schola et gymnasium ad cognitionem Dei, dum per visibilia praebet menti manuductionem ad invisibilia. » — Immo *c*) haec manifestatio Dei in creatura visibili est adeo conspicua omniumque etiam rudissimarum mentium captui accommodata, ut oporteat vel esse plane hebetem vel naturam rationalem nimium in se depravasse eum qui demonstrationem rationalem existentiae Dei quae inde deducitur, non capiat. Sic Justinus, De monarchia I : « Omnibus qui versantur in hac sapientissima totius universitatis administratione, deberet esse perspecta existentia Dei. » Origenes in Epist. ad Rom. I, 16, 17 : « Existentiam Dei ex consequentia et rationibus hujus mundi assequi valent omnes homines quibus inest ratio naturalis. » Hilarius, in Ps. 52 : « Quis mundum intuens, Deum esse non sentiat ? » Chrys., hom. 9 ad pop. Antioch. n. 3 : « Vox qua creaturae proclamant Deum existere, est tuba clarior; omnis homo super terram incedens hanc vocem audit, quia est omnibus intellectu facilis ; omnis homo coelum respiciens, sufficientem capit doctrinam de Deo. » Clemens Alex., Strom. V. p. 547 : « Forte (docenti) ne aggredienda quidem est hujusce rei demonstratio, quum sit manifesta Dei providentia ex aspectu omnium operum. » Idem ibidem, p. 689 et p. 729 : « Omnis gens habet anticipationem aliquam Dei, quandoquidem universalia Dei beneficia ad omnes ex aequo pervenerunt ; et solummodo qui omnem pudorem adversus veritatem exuerunt, Deum ex suis beneficiis non perspiciunt. » Gregorius Naz., Or. th. 2ª.6 : « Nimis sit stolidus oportet, qui sponte sua naturalibus ratiocinationibus obsecutus eo usque non progrediatur ut Deum esse intelligat. »

Necessitas accipiendi primam Dei cognitionem ex revelatione, excluditur 1°

36. Probatur IIª pars. 1° *Ex Scripturis*. Jam satis firma foret probatio hujus partis ex Scripturis, etiamsi aliunde adduci non posset, quam ex eo quod in Scripturis neque iis locis ubi ostenditur modus quo gentes ad cognitionem Dei pervenire potuissent ac debuissent, neque alibi

uspiam, injicitur mentio vel saltem obscura aliqua significatio praetensae illius necessitatis hauriendi primam Dei cognitionem ex revelatione divina. *Dico talem probationem, etiamsi sola esset, jam fore satis firmam*; quia incredibile est Scripturam, iis etiam in locis ubi tractat de manifestatione Dei ad gentes directa, semper assignasse aliquod manifestationis medium quod se solo esset insufficiens, semper vero siluisse de alio manifestationis medio quod non tantum se solo esset sufficiens, sed sine quo etiam nullum aliud esset sufficiens.

asserta in Scripturis sufficientia illius medii manifestationis, qui est mundus visibilis.

Ceterum facile est ostendere necessitatem revelationis tamquam suppeditantis primam Dei cognitionem, positive etiam excludi a Scripturis. Triplici ex loco arguimus.

α) Rom. I, 19-20. Hoc loco praedicta necessitas excluditur scopo Apostoli. Intendit ibi videlicet Apostolus probare id quod immediate ante asseruerat, nempe *Deum se sufficienter manifestasse gentibus*. Probationem porro hanc affert quod mundus hic adspectabilis continet manifestationem Dei directam ad mentem rationalem. Quae certe ejus probatio esset inefficax, si manifestatio Dei per mundum, se sola et exclusa omni manifestatione Dei positiva, non esset sufficiens ut inde menti innotesceret Deus.

β) Sap. XIII, 1-10. Idem inde argumentum accipitur atque ex verbis Apostoli. Nam etiam auctori Sapientiae est propositum ostendere gentes quae ignorant Deum esse inexcusabiles, quandoquidem mundo hoc adspectabili contineatur sufficiens Dei manifestatio.

Ad hoc argumentum accedit aliud argumentum speciale, quod tale est. Asserit auctor Sapientiae loco modo citato *a*) *omnes eos homines* quibus inest ignoratio Dei, naturam rationalem quadantenus in seipsis exinanisse (μάταιοι... φύσει), et *b*) facilius esse menti humanae devenire ex obvia mundi contemplatione in cognitionem Dei quam in scientificam cognitionem ipsius naturae corporalis. Jamvero impossibile est haec duo ejus asserta verificari in sententia dicentium revelatione divina, tamquam suppeditante primam Dei cognitionem, conditionari expeditam mentis humanae facultatem Deum via demonstrationis cognoscendi. Quippe stante hac traditionalistarum sententia, oportet dicere — 1° in iis hominibus qui nulla revelatione divina edocti sint,

ignorantiam Dei non provenire ex exinanitione rationis, sed ex nativa ejus insufficientia, et 2° tales homines posse ex contemplatione mundi devenire in scientificam cognitionem naturae corporalis, nec tamen eos posse ex contemplatione mundi devenire in Dei cognitionem. — Adde *c*) quod ex non-positione alicujus effectus nequit argui abfuisse aliquam causam hujus effectus, nisi ea sit totalis causa effectus. Jamvero auctor Sapientiae ex eo quod in quibusdam hominibus non ponitur hic effectus, qui est cognitio Dei, arguit in his hominibus vim rationis esse quadantenus exinanitam. Supponit ergo rationem humanam per se solam sibi sufficere ad demonstrandum Dei existentiam ex effectibus Dei et per consequens supponit non esse necessarium primam Dei notionem advenire menti humanae ex revelatione divina.

Excluditur 2° doctrina Apostoli perhibentis legem moralem naturaliter cognosci.

γ) Confirmatur tota haec demonstratio ex Rom. II. 14-15, ubi manifeste docetur gentes independenter ab omni revelatione potuisse cognoscere legem naturalem ; unde concludendum est eas potuisse sic etiam cognoscere Deum, cujus notitia praesupponitur ad notitiam legis naturalis. Circa veritatem antecedentis nota tria. — *a*) Agitur hic de lege naturali, de qua sola videlicet intelligi potest gentes, legem Mosaicam non habentes, naturaliter (φύσει) opera hujus legis fecisse. — *b*) Quandoquidem gentes habuerunt testimonium suae conscientiae, modo accusans, modo defendens, non negatur de gentibus eas habuisse legem quoad elementum obligationis, sed solummodo quoad particularem illum modum quo lex promulgata est Judaeis. Ideoque — *c*) oppositio inter *legem* et *non legem* est oppositio quoad principium cognitionis, quod videlicet pro Judaeis fuit revelatio Mosaica et cujus locum pro gentibus supplevit non revelatio aliqua alia, sed sola natura rationalis.

Refellitur interpretatio Estii.

37. Est alia interpretatio hujus loci quam s. Augustinus (De spir. et litt. 43-47) proponit ut probabilem, Estius vero defendit ut vix non certam. Juxta eam in phrasi : Ὅταν ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, voce φύσις non significaretur natura nuda, sed *natura informata per gratiam et illustrata per fidem evangelicam.*

Pugnat porro Estius pro hac sua interpretatione hisce praesertim rationibus. 1° Parenthesis quae habetur vv. 14 et 15, inducitur ad probandum id quod immediate ante

(v. 13) asseruerat Paulus : Οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ, ἀλλ'οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. In hoc porro versiculo manifeste agitur de iis legis factoribus qui justi sunt ex *gratia salvifica*, ut patet — tum ex antithesi in hoc versiculo contenta, idem quippe sibi vult δικαιωθήσονται, quod ἔσονται δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ, — tum ex eo quod dixerat Apostolus paulo ante, cap. I, v. 17 : Ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. 2°) De iis factoribus legis hic sermo est, de quibus paulo ante (cap. II, v. 10) dixerat Paulus : « *Gloria* autem et honor et pax *omni operanti bonum*, Judaeo primum et Graeco. » Hi autem, ut manifestum est, sunt gentes pertinentes ad Novum Testamentum.

Dicendum est de hac interpretatione 1° eam vim inferre naturali sensui verborum; interpretatur enim hanc vocem φύσιν ac si non significaret naturam, sed id quod est *supra naturam;* 2° eam repugnare consequentiae argumenti quod inducit Apostolus ad ostendendum gentiles per ipsam suam naturam habere legem : hoc quippe argumentum, quod petitur ex testimonio conscientiae accusante vel defendente, est omnino generale et pertinet ad omnes gentiles ; 3° eam repugnare ipsimet contextui ex quo argumentantur adversarii. Nam probatio Apostoli non spectat ad id quod dixerat v. 13, sed ad id quod dixerat vv. 11 et 12 : « Non est personarum acceptio apud Deum. *Quicumque* enim sine lege (ἀνόμως) peccaverunt (omnes proinde omnino gentes), sine lege peribunt, et quicumque in lege peccaverunt (Judaei scilicet), secundum legem judicabuntur. » Hoc assertum, ut patet, habet duas partes, ejusque probatio, ut saepe mos est Apostolo (v. g. in hac ipsa epistola, cap. I immediate praecedenti) instituitur ordine retrogrado, ita ut v. 13 probetur 2ª pars asserti, scilicet Judaeos non per hoc solum esse justos quod legem Mosaicam habent. Et quidem sermonem in hoc versiculo unice esse de Judaeis, patet, quia toto hoc capitulo νόμος semper ponitur pro lege non omni, sed scripta Mosaica. Versiculis vero 14 et 15 probat Apostolus 1ªᵐ partem illius quod asseruerat v. 12, scilicet gentiles omnes, licet legem Mosaicam non habuerint, juste tamen damnatum iri; et ratio ejus est quod, licet gentes non habeant legem (positivam Mosis), habent tamen *naturam rationalem ipsis ostendentem opera legis*. — Atque haec quidem nostra interpretatio est

communis inter Patres, neque revera ab ea dissentit Augustinus; ipse enim, postquam proposuit priorem modum interpretandi, qui est Estii, etiam hunc nostrum proposuit, sic visus quadantenus priorem suam expositionem tamquam improbabilem deserere.

38. Sed toti probationi scripturisticae hactenus allatae occurrunt traditionalistae multipliciter.

Prima evasio traditionalium.

Dicunt 1° : Ad refellendum traditionalismum non sufficit ostendi ab homine cujus ratio jam evoluta sit, posse demonstrari existentiam Dei; sed oportet ostendi talem hominem potuisse pervenire ad plenum rationis usum absque hoc quod ex commercio sociali ei cognitio Dei communicaretur. Jamvero ex testimoniis Scripturae superius allatis solummodo prius horum ostendi valet, non vero etiam posterius. Et hoc patet : gentiles enim de quibus est sermo in memoratis testimoniis, sunt homines qui ad plenum rationis usum jam pervenerant; quia, si secus esset, non possent dici esse *inexcusabiles* atque iram Dei propter suam Dei ignorantiam incurrisse. — Nec vero dici potest, inquiunt, supponi a scriptoribus sacris quosdam ex iis gentilibus quibus ignorantiam Dei exprobrant, pervenisse ad usum rationis absque hoc quod ex commercio sociali cognitio Dei eis prius communicaretur. Hoc dici non potest : omnes quippe illi gentiles in media societate adoleverant, proindeque jam inde ab infantia sua fruiti fuerant omnibus subsidiis quae ex commercio sociali suppeditantur. Quia ergo scriptores sacri non attingunt quaestionem de conditionibus requisitis ad adipiscendum plenum rationis usum, sed a tali quaestione prorsus praescindunt, necesse est concludere nihil apud eos haberi quod contra sententiam traditionalium torqueri valeat.

Respondetur concedendo majorem et 1^{am} partem minoris, sed negando 2^{am} partem minoris. Et ad probationem hujus 2^{ae} partis minoris dicitur antecedens esse verum, sed non tenere consequentiam. Idemque dicitur ad obviationem qua intenditur praeoccupari responsio jam afferenda.

Ex eo quod Apostolus et auctor libri Sapientiae unice loquuntur de iis gentilibus quorum ratio jam plene evoluta fuerat, nullatenus est consequens eos unice loqui de ea Dei notione quae post acquisitum usum rationis comparetur. Immo scopus utriusque scriptoris, qui erat ostendere genti-

les in sua idololatria fuisse inexcusabiles, omnino exigebat ut ab eis probaretur jam ante omnem reflexam inquisitionem gentiles aliquali Dei cognitione imbutos fuisse. Et re quidem vera Apostolus ad Rom. I, 18-32, satis aperte distinguit inter duplicem Dei cognitionem. Aliquam videlicet ibi ponit esse Dei cognitionem qua, utpote distinctiore exquisitioreque, error idololatricus excludatur; tali porro Dei cognitione significat gentiles culpabiliter caruisse, dicens eos *evanuisse in cogitationibus suis* (v. 21), *obscuratum esse insipiens cor* (h. e. intellectum) *eorum* (ibid.), eos *in errorem* idololatriae lapsos esse (vv. 23,25; coll. 27), *eos non approbavisse Deum habere in notitia* (v. 28). Quibus omnibus etiam intelligendum dat exquisitiorem illam Dei cognitionem non acquiri, nisi dependenter a libera hominis voluntate, ac proinde ei non esse locum nisi post usum rationis jam plene acquisitum. Aliam vero ibidem ponit esse Dei cognitionem quae, utpote confusior, possit vel studio atque inquisitione perfici vel adjuncto errore idololatrico depravari; talem porro Dei cognitionem significat gentilibus non defuisse, dicens eos *veritatem Dei* in injustitia *detinere* (v. 18), *id quod notum est Dei, manifestum esse in eis* (v. 19), eos, *quum Deum cognovissent*, non sicut Deum glorificasse aut gratias egisse (v. 21), eos, *quum* cognovissent judicium poenale Dei (δικαίωμα), h.e. quotquot inique agunt, dignos esse morte, nihilominus et ipsos inique egisse et inique agentes approbavisse (v. 32). Porro ex mente Apostoli hanc alteram Dei cognitionem anteire omnem reflexam inquisitionem ac proinde eam ipsius sententia jam inesse homini, antequam is ad plenum rationis usum pervenerit, liquet — tum *a*) ex eo quod, si ea Dei cognitio non omnem reflexum rationis usum anteverteret, ea non esset omnibus hominibus communis, cujus tamen oppositum ostendere satagit Apostolus, — tum *b*) ex eo quod ex ea Dei cognitione, *tamquam praehabita*, Apostolus repetit rationem cur gentes sint inexcusabiles.

Jamvero ad primam illam omnemque reflexionem antegressam cognitionem maxime respicit Apostolus, quando asserit mundo adspectabili contineri sufficientem Dei manifestationem, directam ad creaturam rationalem. Etenim *a*) hac sua assertione ipse intendit assignare rationem ostendentem gentes non solum potuisse cognoscere Deum, sed

eas revera Deum cognovisse. Propositionem videlicet quam sibi probandam assumpserat, erat haec, gentes *veritatem Dei* in injustitia *detinere*, quandoquidem id *quod notum est Dei*, intus in mentibus earum est manifestum. Ulterius *b*) nisi Apostolus intenderet dicere ex hoc medio manifestationis, quod est mundus visibilis, necessitate quadam accipi a mente *primam Dei* cognitionem, ipse ex eo quod tale medium omnibus praesto est, concludere non posset gentes esse inexcusabiles (εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους). Ceterum *c*) hanc suam conclusionem fundari in eo quod ex manifestatione Dei mundo adspectabili contenta oriatur cognitio Dei quae omnibus hominibus sit communis, quaeque per consequens sit prima, ipsemet declarat, haec continuo subjungens : « *Quia cum cognovissent Deum*, non sicut Deum glorificaverunt. »

Etiam auctor Sapientiae loquitur de prima nostra Dei cognitione, quando ait eos quibus inest ignorantia Dei, naturam rationalem quadantenus in seipsis exinanisse. Perinde enim est atque si asserat cognitionem existentiae Dei esse de numero judiciorum *primitivorum* quae non ab extrinseco accipiuntur, sed ex ipsa natura rationali sponte procedunt.

Unde etiam ignorantiam Dei quam gentilibus exprobrat, ipse non reponit in omnimoda Dei ignorantia, sed in primaevae Dei notitiae corruptione atque depravatione. Quod quidem patet ex immediate consequentibus, ubi ait gentiles ignem, spiritum, stellas, *rectores orbis terrarum deos putavisse*.

Secunda evasio traditionalium.

Dicunt 2° : Gentiles ii de quibus loquuntur Apostolus et auctor Sapientiae, non sunt omnes idololatrae, sed solummodo philosophi gentiles, uti patet — tum a) ex eo quod de ipsis asserit Paulus eos se dixisse « sapientes, » — tum b) ex eo quod auctor Sapientiae eos vocat *aestimatores seculi*, h.e. inquisitores causarum eorum quae in mundo visibili apparent. Uterque igitur auctor loquitur dumtaxat de modo quo homo sibi comparare queat cognitionem Dei philosophicam, quae non est prima Dei cognitio, sed cognitio Dei primam subsequens.

Respondetur 1° : *Transeat antecedens, nego consequentiam.* Sive enim Paulus et auctor Sapientiae agant de omnibus

idololatris, sive agant de iis idololatris dumtaxat qui studio sapientiae sese addixerant, ipsi hanc suam propositionem: gentiles videlicet de quibus loquuntur, esse inexcusabiles, non aliter probare potuerunt, quam ostendendo eis ante omnem reflexam de Deo inquisitionem, jam aliqualem Dei cognitionem adfuisse. Quod et revera ab ipsis praestari, patet ex modo dictis in responsione ad primam evasionem traditionalium.

Respondetur 2° *negando antecedens*. Nam Paulum loqui de omnibus omnino idololatris, patet ex eo quod ultimus ejus scopus est probare gentiles omnes sub peccato esse, omnesque idcirco indigere gratia divina (Cf. cap. III, v. 23). Versiculus igitur 22 ab adversariis objectus habendus est pro effato aliquo interjecto. Suberatque profecto ratio cur Paulus jam instituens dicere de corruptione primitivae Dei cognitionis per errorem idololatricum, obiter exploderet sapientiam philosophorum : hi enim maxime constringebantur officio Deum reflexe inquirendi.

Auctorem vero Sapientiae principio loci superius citati loqui de omnibus omnino idololatris, patet ex hisce ejus verbis : « Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei. » Inde tamen a versiculo 4 agit speciatim de iis qui erant sapientes inter gentiles, objicitque sibi versiculo 6 tales esse excusabiles, eo quod Deum reflexe inquisierunt. Respondetque versiculo 8 : « Iterum autem *nec his* debet ignosci. » Ex quibus ejus verbis manifestissimum fit eum principio de omnibus idololatris locutum esse.

Doctrina Patrum de origine notionis Dei primigeniae.

39. Probatur 2° *ex Patribus*. Etenim — *a*) juxta Patres plerosque omnes cognitio Dei communis omnibus hominibus est *naturalis*, ἔμφυτος (cf. Cap. III); *naturale* autem dicitur per oppositionem ad id quod quomodocumque est a principio extrinseco, qualis est cognitio primitus hausta ex revelatione positiva Dei. Sic juxta Tertullianum, De testimonio anim. 5, eo ipso negaverit aliquis cognitionem Dei esse *doctrinam naturae*, quod contenderit eam ab extrinseca institutione doctorum ad vulgus manasse. Patet autem nihil interesse relate ad hoc, utrum institutio illa extrinseca sit Dei vel hominis. — *b*) Patres *disertis verbis excludunt* revelationem positivam a causa unde primitiva cognitio Dei menti humanae oboriatur. Dicunt hanc cognitionem esse

αὐτοδίδακτον (Clem. Alex., Strom. V. p. 729; Cyr. Alex. c. Jul. II. p. 52), αὐτομαθὲς (Cyr. Alex. l. c.), πρόληψιν, h. e. notionem quae antevertit omnem doctrinam ab extrinseco derivatam (Clem. Alex. l. c.); item juxta eos nisi notio Dei ante omnem institutionem alienam mentes hominum praeoccupasset (προκατειλημμένον), genus hominum vivere non valeret (Clem. Alex. l. c.); Deus non est locutus ad gentiles, non eis vocem emisit, sed *per res* eos sui cognitionem docuit (Aug. serm. 141, Chrys. in Epist. ad Rom. hom. 3, n. 2). — *c*) Juxta Patres cognitio Dei *praecedit* omnem fidem quae circa Deum versetur (Basil. ep. 235 ad Amphilochium; Jo. Damasc. l. I de fide orth. c. I), seu, quod eumdem facit sensum, quo *plenius* et *impressius* ipsum adiremus, misit a primordio in seculum viros spiritu divino inundatos, qui praedicarent Deum unicum esse, qui universa condiderit (Tertull. Apologet. c. 18). — Tandem *d*) ad cognoscendum Deum media omnino sufficientia sunt subjective quidem ratio omnium mentibus insita, objective vero mundus adspectabilis. Sic Chrys. in Epist. ad Rom., hom. 3 : « Perpende hoc ; *pro doctrina*, *mundum* in medio posuit ; *mentem et cogitationem dedit*, *quae posset id quod conveniens erat*, *intelligere.* » Similiter Justinus, De monarchia I : « Veritas (illa videlicet quae ex rebus affulget) per seipsam solam (καθ'αὑτὴν) erat omnino *sufficiens* (ἀρκετὴ) demonstrare ex rebus quae sub polo constant, *ordinem* illius qui eas condidit » (Cf. Clem. Alex., Strom. V. p. 547).

PARS II.

De essentia Dei.

—

CAPUT I.

De ratione formaliter constitutiva essentiae divinae.

40. Scientia omnis in illud potissimum incumbit ut passiones proprii sui subjecti a priori demonstret ex hujus subjecti quidditate. Et propterea medium maxime proprium *demonstrationis propter quid*, quae est demonstratio scientialis, est definitio significans *quod quid est subjecti*. Cognito igitur de Deo quod est, quodque proinde est vere ac proprie alicujus scientiae subjectum, jam inquirendum est de eo quid sit, ut deinde ex adinventa ejus quidditate demonstrari possint variae ejus passiones sive proprietates. Prius tamen declarandum est quomodo sit distinguere in Deo aliud quod sit ad instar essentiae, alia vero quae sint ad instar proprietatum scaturientium ex essentia, et quae sit hujus distinctionis utilitas.

Ratio cur oporteat tractationem de essentia praemitti tractationi de attributis.

41. Licet inter perfectiones divinas nulla sit distinctio realis (ut mox patebit ex dicendis de simplicitate Dei), est tamen inter eas *distinctio rationis cum fundamento in re*, quam etiam vocant *distinctionem rationis ratiocinatae*. *Fundamentum* scilicet *reale* hujusmodi distinctionis est *supereminens perfectio formae deificae, ratione cujus unica et simplicissima haec forma ita unite et indivise in se complectitur omnes perfectiones quae sunt distinctae atque divisae in creaturis, ut se una multis atque distinctis hisce perfectionibus aequivaleat*. Eo ipso enim quod, ut mox ostendetur, forma Deitatis est infinitae perfectionis, necesse est eam in se continere quidquid est *praecise* perfectionis

Virtualis distinctio existens inter perfectiones divinas.

in creaturis, h. e. omnes perfectiones simplices a rebus creatis abstractas. Quamobrem *a*) *licet nostri conceptus de Deo sint inadaequati, sunt tamen veri*, quia Deo vere insunt variae perfectiones simplices quas de eo concipimus; ideoque etiam nomina hujuscemodi perfectiones significantia *proprie* dicuntur de Deo, et *magis proprie* dicuntur de Deo quam de creaturis, et *per prius* dicuntur de Deo quam de creaturis. Immo *b*) quo per plures conceptus partiales plures perfectiones simplices distincte de Deo apprehendimus, eo noster conceptus totalis Dei evadit plenior perfectiorque; quia eo magis accedit ad aliqualem cum suo objecto adaequationem. Attamen *c)* variae perfectiones simplices non sunt in Deo eo modo *sub quo* eas concipimus, h. e. sub ea distinctione ac varietate quam habent in nostris conceptibus. Non tamen propter hoc falsificatur nostra Dei cognitio: non enim praedicta distinctio ac varietas se tenet in nostra Dei cognitione objective, sed subjective dumtaxat; ab ipso quippe objecto cognito Deo eam per adjectam negationem saltem implicite excludimus. — Porro ut haec exclusio fiat etiam explicita, utque ea ratione multiplicitas ac distinctio nostrorum de Deo conceptuum concilietur, quantum id fieri potest, cum summa simplicitate objecti ad quod repraesentandum assumuntur, in primis inservit investigatio essentiae divinae. Haec quippe, aperiendo *rationem a priori* cur necesse sit in Deo omnes perfectiones simplices omnimodis inter se identificari, eo nos perducit ut percipiamus varias distinctasque perfectiones quas Deo attribuimus, *non esse nisi inadaequatas expressiones atque similitudines unius ejusdemque simplicissimae formae*, quae est forma deitatis.

Notio essentiae divinae.

42. Elucescit etiam ex dictis non quaeri in praesenti tractatione de essentia Dei qualisinse est. Eo ipso enim quod Deus secundum se totum est una ac simplicissima forma, quidquid est Deus, id est ipsa essentia divina. Et propterea in Deo qualis in se est, non est distinguere inter aliud quod sit essentia et alia quae sint proprietates dimanantes ex essentia. Verum quia simplicissima illa deitatis forma, quae est essentia Dei, est nobis penitus incognita, idcirco quaerimus in praesentiarum quaenam sit ea Dei perfectio quae, *spectato nostro concipiendi modo*, sit ad instar essentiae in Deo. Essentia videlicet in hisce nostris rebus est id quo res

primo in suo esse constituitur, quo primo a ceteris rebus discernitur et ex quo tamquam ex primo fonte primaque radice omnes ejus proprietates dimanant. Quum igitur inter perfectiones divinas, quales a nobis concipiuntur, vigeat ordo naturalis praesuppositionis unius ad aliam, eam Dei perfectionem concipimus esse ad instar essentiae in Deo, quae, attento ordine naturae, est ceteris prior et ex qua ceterae tamquam totidem proprietates dimanare intelliguntur.

43. Porro in determinando quaenam sit illa Dei perfectio quae concipiatur esse omnium prima et veluti radix ceterarum, in diversas sententias ab auctoribus abitur.

Variae auctorum sententiae de perfectione formaliter constitutiva essentiae divinae.

1) Quidam videlicet dixerunt essentiam Dei consistere *in ratione boni* vel etiam in ratione *unius*. Ita tota schola Platonica cum suo duce Platone, qui in Timaeo docuit nomen maxime proprium Dei esse nomen *boni*.

2) Alii vero dixerunt essentiam Dei consistere *in infinitate formali*, h. e. in cumulo omnium perfectionum simpliciter simplicium. Ita Nominales, quibus inter sequioris aetatis auctores suffragati sunt Cartesiani ac Leibnitziani.

3) Alii censuerunt essentiam Dei reponendam esse *in infinitate radicali*, h. e. in infinitate quatenus non consideratur in omni linea perfectionis, sed in sola linea entis. Ita Mayronis (1), Trombeta et alii veteres Scotistae, qui pro hac sua sententia adducunt doctrinam traditam a Scoto in Sent. I, d. 3, q. 2, ubi ait Doctor subtilis conceptum *quidditativum* maxime simplicem quem de Deo efformare possimus, esse conceptum *entis simpliciter infiniti*.

Oportet autem rite intelligere quodnam sit fundamentum hujus sententiae, et quisnam sit verus ejus sensus. Scilicet 1° supponunt hujus sententiae auctores non modo inter perfectiones creatas, sed etiam inter perfectiones divinas absolutas inveniri distinctionem aliquam formalem, quae, licet sit minor distinctione reali, antevertat tamen omnem operationem intellectus, quamque idcirco vocant *distinctionem ex natura rei*. Quia ergo in rebus creatis essentia formaliter distinguitur ab existentia, aiunt etiam in Deo haec duo formaliter et ex natura rei inter se distingui. Quamobrem 2°

(1) In Sentent. I, d. 2, q. 1, a 2.
(2) Metaph., q. 6 et in tractatu formalitatum, p. 23.

pronuntiant *rationem entis* esse eatenus in Deo praedicatum quidditativum, quatenus hoc nomine entis intendatur formaliter significari aliquid habens *esse essentiae*, non vero quatenus hoc nomine entis intendatur formaliter significari aliquid habens *esse existentiae*. Quippe, quod attinet ad esse existentiae, illud in Deo non esse praedicatum quidditativum, sed praedicatum attributale. Hoc tamen non obstante, Deum per ipsam suam essentiam a qualibet creatura distingui, quia in ipso esse essentiae sit infinitum, in creaturis vero esse essentiae sit finitum. Infinitatemque Dei in essendo (per esse essentiae) appellitari *radicalem*, quia sit radix infinitatis Deo in omnibus atque singulis lineis perfectionum magis determinatarum competentis, quae est infinitas formalis.

4) Alii decernunt essentiam Dei esse sitam *in gradu intellectivo* sumpto non in praecisione ab omni alio, sed prouti imbibit *aseitatem*, quam aiunt esse veluti conditionem transcendentalem, in omnibus et singulis conceptibus perfectionum divinarum inclusam. Ita multi Thomistae recentiores, qui tamen adhuc inter se differunt, quatenus essentiam Dei quidam eorum reponunt *in intelligere radicali*, alii *in intelligere in actu primo*, alii in *intelligere in actu secundo*.

5) Alii denique decernunt essentiam Dei totaliter consistere in *esse actualis existentiae*. Ita S. Thomas in I^a, q. 3, a. 4 et q. 13, a. 11. Tenentque eamdem sententiam non modo nobiliores s. Doctoris discipuli, sed etiam plerique Scotistae melioris notae, tam veteres quam recentes. Qui haud improbabiliter contendunt eam tradi ab ipso Scoto in Sent. I, d. 2, q. 2, ubi ait Doctor subtilis hanc propositionem : *Deus est*, esse primi modi per se et immediatissimam, *in quam resolvantur omnes aliae propositiones aliquid enuntiantes de Deo qualitercumque concepto.*

Nec recedunt a divi Thomae sententia ii Scholastici qui contendunt essentiam Dei esse collocandam in *aseitate* sive in *esse a se*. Licet enim utantur modo loquendi minus apto, apparet tamen ex modo quo suam sententiam explicant, pro eodem eos accipere Deum habere esse a se atque ipsius essentiam totaliter consistere in esse actualissimo existentiae.

Quia autem nomen maxime proprium cujusque rei est nomen significans hujus rei essentiam, idcirco, stante sen-

tentia divi Thomae, necessario dicendum est nomen maxime proprium Dei esse nomen : *Qui est*.

Propositio.

Essentia Dei totaliter consistit in ipso esse, ideoque secundum doctrinam S. Scripturae et SS. Patrum, nomen maxime proprium Dei est nomen *Qui est*.

44. Probatur I° *ex ratione*, tripliciter. — 1° Ex eo quod omnis alia perfectio, quaecumque sit, quatenus in nostris conceptibus habet formalem distinctionem ab *esse*, comparatur ad *esse* tamquam potentia ad actum. Licet autem in uno eodemque prior sit potentia quam actus, simpliciter tamen loquendo, actus est prior quam potentia. Unde id quod simpliciter est primum in rebus, est ipsum *esse*. Sed id quod simpliciter est primum in rebus, est essentia divina. Ergo essentia divina consistit in ipso *esse*. — Ex hoc porro argumento jam ulterius consequitur essentiam Dei *unice seu totaliter* consistere in *esse*. Si enim alia quaepiam perfectionis forma distincta a forma essendi constitueret una cum *esse* essentiam divinam, ipsa esset simpliciter prior in Deo quam ejus *esse*. Quum enim *esse* sit ultima actualitas rei cujusque, omne id quod in re aliqua distinguitur ab *esse* ejus, est potentia in qua recipitur *esse*, et per consequens illud est natura prius quam *esse*. Si ergo essentia Dei non unice ac totaliter consisteret in *esse*, esse non esset simpliciter primum in rebus, immo nullatenus τὸ esse pertineret ad essentiam Dei, quorum utrumque repugnat argumento facto.

Rationes naturales ostendentes essentiam divinam unice consistere in τῷ esse : 1. Habitudo τοῦ esse tamquam actus ad quamcumque aliam perfectionem tamquam potentiam.

2° Ex eo quod *esse* est *ratio a priori omnis perfectionis Deo convenientis*. Inquirenti enim cur vel sapientia, vel omnipotentia vel gradus intellectivus vel generatim quaecumque perfectio simplex Deo insit, non alia hujus ratio sufficiens a priori succurrit nisi haec, quod omnes hae perfectiones originaliter spectatae sunt perfectiones imparticipatae. Sed inquirenti ulterius unde sapientia vel omnipotentia vel gradus intellectivus vel quaecumque alia perfectio simplex habeant ut in Deo sint perfectiones imparticipatae, non alia hujus ratio a priori assignari valet nisi ea, quod omnes hae perfectiones in Deo attingunt ad formalem identitatem cum *esse*. Quod vero *ipsum esse est*, est propositio identica, habens rationem

2. Radicantia omnis perfectionis imparticipatae in τῷ esse.

sufficientem non in alio, sed in semetipsa. In ipso igitur *esse* ultimato sistendum est tamquam in ratione sufficiente sive a priori omnium perfectionum divinarum.

3. Radicantia infinitatis formalis in solo *esse per essentiam.*

3° Ex eo quod, si non gradus universalissimus *essendi*, sed alius aliquis gradus contractior, v. g. gradus intelligendi, ponatur esse *essentia divina*, destruitur ratio a priori *infinitatis divinae*. Essentia enim est id quod ponit *modum ac mensuram* secundum quam aliquid participat de *esse*. Quamobrem, accepta tali sententia, Deus non haberet totam amplitudinem essendi, sed haberet esse contractum ad gradum illum minus universalem intelligendi vel ad gradum alius perfectionis quae loco τοῦ esse poneretur esse essentia in Deo.

4. Manifesta falsitas sententiarum oppositarum.

45. Argumentorum modo allatorum primum et secundum generatim procedunt contra omnes sententias nostrae oppositas. Tertium vero argumentum speciatim facit contra sententiam recentiorum Thomistarum. Notandumque est circa idem argumentum illud esse ad hominem : non enim ex praesupposita infinitate Dei determinandum est quaenam sit perfectio formaliter constitutiva essentiae divinae, sed contra, ex prius adinventa essentia divina probandum est Deum esse infinitum.

Sententia vero Nominalium ac Cartesianorum speciatim refellitur — tum *a*) ex eo quod in essentia, quippe quae sit proprietatum radix, nequeunt proprietates entis jam formaliter contineri : in infinitate autem formaliter continentur, saltem in confuso, singulae Dei perfectiones ; — tum *b*) ex eo quod essentiam oportet esse natura priorem quam proprietates in ea radicatas : infinitas autem Dei non est natura prior quam aliae Dei perfectiones, quum manifestum sit, attento nostro concipiendi modo, prius natura inesse Deo singulas perfectiones quam totum complexum earum, quae est infinitas formalis. — Tandem contra sententiam veterum Scotistarum illud speciatim militat quod, quum ex essentia divina nequeat intelligi aliquid pertinens ad ordinem realis existentiae dimanare, nisi praeintelligatur ipsam esse positam in rerum natura sive habere realem existentiam, contradictorium est asserere ex essentia divina tamquam priore dimanare existentiam Dei, tamquam praedicatum aliquod attributale : talis porro assertio implicatur in sententia ponentium essentiam Dei consistere in infinitate radicali.

46. Probatur II° *Ex Scriptura*. Exod. III. 13-15 : 13. « Ait Moyses ad Deum : Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis : Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi : Quod est nomen ejus ? quid dicam eis ? 14. Dixit Deus ad Moysen : Ego sum qui sum. Ait : Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos. 15. Dixitque iterum Deus ad Moysen : Haec dices filiis Israel : Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob, misit me ad vos : hoc nomen mihi est in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem. » In hoc textu revelari Moysi a Deo suam essentiam, quantum haec humanis conceptibus repraesentari atque humanis nominibus exprimi potest, patet quadrupliciter. — 1) *Ex interrogatione Moysis*. Sane Moyses tum *abscondendo se* quando audit eum qui sibi apparet esse Deum (Eloeh) Abraham, Isaac et Jacob (Exod. III. 6), tum *ipso modo* quo hic interrogat Deum (v. 13), ostendit se jam antea cognovisse Deum *tamquam supremum numen, cujus sit quum universalis providentia circa omnia, tum specialis providentia circa populum Israel*. Similiter Moyses ex traditione patriarcharum jam dudum cognoverat Deum illum Abrahae, Isaac et Jacob, qui se ipsi revelat, esse Deum *omnipotentem*. Hic ergo non interrogat Deum circa nomen ipsius quodcumque, etiam proprium, sed circa nomen ejus κατ'ἐξοχήν seu maxime proprium, quod est nomen significativum essentiae. — 2) *Ex definitione sui quam Deus praemittit*, ut inde declaret rationem nominis sui quod revelaturus est Moysi. Definitio quippe declarat τὸ τί ἦν εἶναι, h. e. essentiam rei definitae. — 3) *Ex omnimoda incommunicabilitate* hujus nominis *Jehovah* (Qui est) quod Deus Moysi revelavit. Nusquam enim invenitur in Scripturis illud nomen Jehovah communicari alicui creaturae. At vero alia omnia nomina quibus Deus in Scripturis compellatur, inveniuntur *vel secundum falsam opinionem hominum* communicari etiam falsis numinibus vel *secundum analogam participationem rei his nominibus significatae* ab ipso adeo Deo tribui etiam hominibus. Quapropter in perfectione divina hoc nomine Jehovae significata oportet contineri rationem prorsus singularem cur solum hoc nomen sit omnimodis creaturae incommunicabile. Vel ergo ea ratio accipienda est ex esse

Rationes scripturisticae ostendentes essentiam divinam totaliter consistere in τῷ esse.

1. Interrogatio Moysis de nomine Dei proprio.

2. Vis definitionis tributa nomini *Qui est.*

3. Incommunicabilitas nominis *Jehovah.*

divino secundum se et absolute considerato, vel eadem accipienda est ex esse divino considerato secundum specialem ordinem quem habet ad nostrum intellectum. Et si quidem accipienda sit ex esse divino secundum se considerato, ea sita erit vel *a*) in eo quod inter omnes perfectiones divinas solum esse divinum ne secundum analogum quidem participationis sensum est communicabile, vel *b*) in eo quod inter omnes perfectiones divinas solum esse ex formali sua ratione illud sibi vindicat quod non alii quam Deo per ipsam essentiam convenire queat. Prius horum dici non potest; quia, sicuti in omni perfectione quam positive de Deo concipimus, ita et in esse actualis existentiae analogice conveniunt Deus et creaturae. Neque posterius dici potest; quia non solum esse existentiae, sed et virtus agendi et τὸ operari in actu, et τὸ intelligere actuale et τὸ velle actuale, et duratio intrinseca, non sunt in creaturis nisi accidentia, soli vero Deo per ipsam suam essentiam conveniunt. Restat ergo ut ratio propter quam hoc solum nomen Jehovae sit incommunicabile creaturis, accipienda sit ex esse divino considerato secundum ordinem quem habet ad nostrum intellectum, h. e. ex eo quod incommunicabilitas τοῦ *esse per essentiam* ad creaturam aliquam nobis est immediate manifesta, incommunicabilitas vero ceterarum perfectionum divinarum ad creaturas nobis non patet nisi mediante earum reductione ad τὸ esse per essentiam, tamquam ad primam et propriam earum radicem. Sive, quod idem est, ratio propter quam hoc nomen Jehovae sit omnimodis incommunicabile, stat in eo quod τὸ esse per essentiam est, spectato nostro concipiendi modo, primum ac radicale discretivum Dei a creaturis, quodque proinde in τῷ esse existentiae totaliter consistit id quod concipimus esse ad instar essentiae in Deo.

Notandum est ipso illo loco Exodi superius citato ex quo principaliter arguimus, nomen Jehovah (יהוה), h.e. tetragrammaton illud ineffabile, a Deo sibimet vindicari tamquam nomen suum plane incommunicabile, quandoquidem per oppositionem ad alia sua nomina illud emphatice pronuntiat esse nomen suum. « Haec dices filiis Israel : Dominus (יהוה) Deus patrum vestrorum... misit me ad vos : hoc nomen *mihi* est in aeternum, et hoc *memoriale meum* in generationem et generationem » (Ex. III. 15). « Ego Dominus (יהוה),

qui apparui Abraham et Isaac et Jacob in Deo omnipotente, et *nomen meum* Jehova (יהוה) non indicavi eis. » (Exod. VI. 3.)

4. Ratio omnium perfectionum divinarum repetita ex τῷ esse per essentiam.

Tandem 4) assertum patescit inde quod ex eo quod est *Jehovah*, quod est *ille qui est*, quod est *ipse*, *ipse idem*, *ego ego*, *ego ipse* (haec scilicet pronomina emphatice prolata ex usu linguae hebraicae usurpantur pro verbo substantivo *sum*, abstrahendo ab omni determinatione temporis), quod ex hoc, inquam, *tamquam ex ratione a priori*, ipse Deus declarat sibique vindicat omnes perfectiones quae Deo sunt propriae, maxime suam unitatem, suam aeternitatem, suam omnipotentiam, suam immutabilitatem, suam scientiam futurorum. « Scito ergo hodie, quod Dominus (Jehovah) sit Deus (Elohim), in cœlo sursum et in terra deorsum, *et non sit alius.* » (Deut. IV. 39). « Domine Deus (Jehovah), tu coepisti ostendere magnitudinem tuam manumque fortissimam; *neque enim est alius Deus* (Elohim) vel in coelo vel in terra *qui possit facere opera tua* » (en unitatem et omnipotentiam) (Deut. III. 24). « Videte quod *ego sim solus*, *et non sit alius Deus praeter me*. Ego occidam et ego vivere faciam : percutiam et ego sanabo, et *non est qui de manu mea possit eruere*. Levabo ad coelum manum meam, et dicam : *Vivo ego in aeternum* » (Deut. XXXII. 39, 40). « Ego Dominus (Jehovah), hoc est nomen meum : gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus. Quae prima fuerunt, ecce venerunt; *nova quoque ego annuntio* : antequam oriantur, audita vobis faciam » (en tum supremam ejus majestatem, ratione cujus solus est adoratione dignus, tum scientiam futurorum) (Is. XLII, 8, 9). « *Ego ipse sum*. Ante me non est formatus Deus, et post me non erit. *Ego sum*, ego sum Dominus (Jehovah), et non est absque me salvator » (Is. XLIII. 10, 11). « *Ego ipse*, ego primus et ego novissimus. Manus quoque mea fundavit terram » (Is. XLVIII. 12,13). « Ego enim Dominus (Jehovah) *et non mutor* » (en immutabilitatem moralem) (Mal. III. 6).

Exclusio interpretationum nostrae oppositarum.

47. Sunt duae aliae interpretationes loci Exodi hactenus discussi. *Prima* contendit nomen quod sibi Deus hoc loco tamquam singulariter proprium atque omnimodis incommunicabile adsciscit, esse *Deus patrum vestrorum*, nomen vero Jehovah esse solummodo *nomen appositum*. Ratio sic dicendi accipitur ex v. 15, quia ultima verba : *hoc nomen*

mihi est in aeternum etc. referuntur non ad nomen *Jehovah*, sed ad nomen *Deus patrum vestrorum*. — Falsificatur tamen haec interpretatio 1) ex jam antea dictis; 2) ex ipsamet appositione nominis *Deus patrum vestrorum* ad nomen Jehovah; hoc quippe nomen tamquam principale primo loco ponitur, et ex eo tamquam ex ratione a priori Deus declarat se esse Deum illum providum cujus specialior providentia eluxit circa Abraham, circa Isaac et circa Jacob. 3) Ex Exod. VI. 3, ubi evidenter sermo est de eodem illo nomine incommunicabili de quo agitur Exod III. 15; hoc porro nomen hic diserte asseritur esse Jehovah. 4) Tum ex tota traditione Judaica, tum ex interpretatione Patrum qui, ut Origenes, Hieronymus, Ephrem Syrus, textum hebraicum legerunt. Sic Origenes, hom. I in lib. Regum, n. 11 : « Docens Moysen Deus dixit : *Ego sum qui sum, et hoc mihi nomen est.* » Dicendum est igitur nomen *Deus patrum vestrorum* esse nomen appositum, ideoque ultima verba v. 15 referri non ad hoc nomen, sed ad nomen principale Jehovah. — *Secunda interpretatio* contendit Deum in monte Horeb nomen *Jehovah* tamquam sibi proprium adscivisse non ad significandum se esse *ens per essentiam*, sed ad significandum se esse *fidelem in promissis servandis*. Ratio talis interpretationis est 1) quod sic solummodo intelligi potest id quod habetur Ex. VI. 3, Deum hoc suum nomen Jehovah non indicasse patriarchis, et quod 2) hoc nomen Jehovah jam ante revelationem factam in monte Horeb, occurrit in Genesi, quodque proinde secundum significatum magis determinatum Deus Ex. III, 15 hoc sibi nomen, tamquam antea incognitum, adsciscit.— Falsificatur tamen haec interpretatio — tum *a*) ex eo quod, ut jam dictum est, Deus ex praemissa sui definitione, qua definit se esse eum qui est, deducit rationem hujus sui nominis Jehovah, quod se revelans sibi tamquam proprium adsciscit, — tum *b*) ex eo quod ipsomet hoc vers. 3 capitis VI Exodi, ad quem provocant adversarii, Deus rationem aperit cur patriarchis fuerit incognitum significatum hujusce nominis Jehovah, quia videlicet Deus se ipsis manifestavit solummodo sub *conceptu* Dei *omnipotentis seu creatoris*. Quocirca *c*) quod in Genesi (quam scripsit Moyses post revelationem sibi factam in monte Horeb) identidem occurrat nomen Jehovah, hoc explicandum est *per figuram anticipationis*.

48. PROBATUR III°. *Ex Patribus* (1). Etenim 1° Patrum, si forte excipiatur pseudo-Dionysius, est unanimis assertio,

Unanimis Patrum consensus in profitendo nomen *Qui est* esse nomen essentiae divinae.

(1) ORIGENES, *De Principiis* I, c. 3, n. 6. « Omnes qui rationabiles sunt, Verbi id est rationis participes sunt, et per hoc velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et justitiae, quod est Christus. *Ex eo enim qui vere est*, qui dixit per Moysen : *Ego sum qui sum*, omnia quaecumque sunt participant. » (P. G. tom. 11, col. 151.)

IDEM, Hom. 1 in lib. Regum, n. 11. « Denique Moyses cum discere vellet a Deo quod ei nomen esset, docens eum Deus dixit : Ego sum qui sum, et hoc mihi nomen est. Si ergo aliud aliquid in creaturis hoc nomine vel hac significantia appellari posset, numquam diceret Dominus *hoc sibi esse nomen*. Sciebat enim se solum esse, creaturas vero a se accepisse ut essent. » (P. G. tom. 12, col. 1008.)

HIER., Lib. II in ep. ad Ephes. III, p. 600. (P. L., t. XXVI, col. 488.) « Deus *essentiae suae nomen atque substantiae* etiam ceteris impertit elementis, ut ipsa quoque esse dicantur, non quo secundum naturam sint;... sed ut esse dicantur, habent Dei bonitate donatum... Loquitur in Exodo Dominus : Ego sum qui sum, et Haec dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos. Numquid solus Deus erat et cetera non erant ?... Et quomodo nomen commune substantiae [entis] *sibi proprium vindicat Deus ?* Illa, ut diximus, causa, quia cetera ut sint Dei sumpsere beneficio [h. e. *esse* est eis accidentale], Deus vero, qui semper est nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit. »

EPHREM SYRUS, Serm. 63 adv. scrutatores. « Dominus Jesus Christus quo ab ipso mitissimum ejus ingenium disceremus, nullam ab illo nomine *Qui sum* nuncupationem sibi composuit, posthabuitque illud cognomentis quae ab operibus gratiae contraxerat. Hujusmodi quippe vocabulum, eo quo sempiternam et praecellentem majestatem connotat, grande aliquid et sublime sonabat : quare nec umquam creaturis illud usurpare licuit ; *natura siquidem ex omni aeternitate per se existens, proprium nomen est divinitatis, singulare et incommunicabile.* At vero quis illud non admiretur nomen ?... *Praecellit et supereminet omnibus.* » (Editionis Romanae 1732 seqq. t. 6, p. 123.)

JUST. *Cohortat. ad Graecos*, n. 25. « Ἀρεσθεὶς γὰρ [ὁ Πλάτων] τῷ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν Μωϋσέα εἰρημένῳ· Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν,... ἔγνω ὅτι τὴν ἀϊδιότητα αὐτοῦ ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσῇ σημῆναι θέλων, Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἔφη. » (P. G. t. 6, col. 286.)

CLEM. ALEX. *Paedag.* I, c. 8. « Unum autem est Deus, et ultra unum, et *supra ipsam unitatem*. Et ideo particula illa *tu* demonstrativam habens emphasim, eum qui vere solus est, qui fuit et est et erit, Deum ostendit. *In quibus tribus temporibus ponitur unum nomen*, nempe *Qui est.* » (P. G. t. 8, col. 335.)

GREG. NAZ., Orat. 30 (theol. 4ª), n. 18. « Quantum ergo nobis assequi concessum est, *Ens* et *Deus* magis quodammodo essentiae nomina sunt; ex iisque etiam vox *Ens* ad eam indicandam aptior est, non hanc solum ob causam, quod ipse Deus cum Moysi in monte oraculum ederet, quaereretque ille quo

loco Exodi supra citato doceri a Deo suam essentiam totaliter consistere in actu essendi. Quam quidem suam asser-

nomine vocaretur, ita seipsum appellavit, edicens videlicet ei ut ad populum hisce verbis uteretur : Qui est misit me ad vos ; *sed etiam quia nomen illud magis proprium esse comperimus...* At nos naturam ejusmodi exquirimus *quae ipsum esse per se habeat et non cum alio quopiam copuletur.* Ens vero proprium sane est Dei, ac totum, nec priore aliquo nec posteriore (nec enim erat aut erit) definitum et circumcisum. » (Cf. P. G. t. 36, col. 126.)

IDEM, Orat. 38, n. 7. (P. G. eodem tomo, col. 318.) « Deus et erat semper et est et erit ; vel, ut rectius loquar, semper est. Nam *erat* et *erit* nostri temporis fluxaeque naturae segmenta sunt. Ille autem semper *est*, atque hoc modo seipsum nominat, cum in monte Moysi oraculum edit. Universum enim *esse* in se complectitur, nec principium habens nec finem habiturum, velut pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum, omnem tum temporis tum naturae notionem superans. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοιαν καὶ χρόνου καὶ φύσεως. » (Cf. Or. 45, n. 3.)

JO. DAMASC. l. I *de Fide orth.*, c. 9. « Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur, nullum *aeque proprium* videtur atque ὁ ὤν, quemadmodum ipsemet, cum Moysi in monte responderet, ait : Dic filiis Israel, Qui est misit me. Nam *totum esse* velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum pelagus complexu suo ipse continet. Ut autem Dionysio placet, primarium ipsius nomen est *bonus;* neque enim de Deo dicere licet ipsum prius esse, tum bonum esse. »

AUG., in Ps. 134, n. 4. « Cum ergo sint et illa quae fecit, venitur tamen ad illius comparationem ; et tamquam solus sit, dixit : Ego sum qui sum, et, Dices filiis Israel : *Qui est* misit me ad vos. Non dixit : *Dominus Deus ille, omnipotens, misericors, justus ;* quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari possit et dici Deus, ipsum *Esse* se vocari respondit, et tamquam hoc esset ei nomen : Hoc dices eis, inquit, *qui est* misit me. » (P. L. t. XXXVII, col. 1741.)

CYR. ALEX., *Dial. de Trin.* I, p. 392 (P. G. t. 75, col. 671). « Numquid enim Deum mentitum putaverint in eo quod Mosi ait : Ego sum qui sum? Hoc enim est meum nomen, inquit, et memoriale aeternum in generationes generationum... Est enim revera ὤν, *illudque nomen ei soli vere ac peculiariter convenit*, licet ad alia forsan abusive traducatur. » Cf. *Thesaurus Assertionum de SS. Trinitate*, Assertio XIII. p. 133 (eodem tomo, col. 222) : « Hoc enim de seipso inquit : Ego sum qui sum... Quod igitur vere est, *cui et maxime proprium* est nomen *esse*, hoc et quidem solum secundum essentiam gignit. »

HILAR., *de Trinitate* I. « Non enim aliud nomen magis proprium Deo quam *esse* intelligitur. »

DIONYS., *De div. nom.*, c. 5, § 4 (Cf. P. G. t. 3, col. 818). « Deus non quadantenus est ens, sed simpliciter et indeterminate, utpote qui totum in se *esse* complexus est et anticipavit. » (Cf. S. Ambrosius, l. de Incarn., c. 9.)

tionem efferunt Patres — vel *disertis verbis*, uti Hier. (in ep. ad Eph. III : *Qui est*, est nomen essentiae atque substantiae divinae) et S. Greg. Naz. (Orat. 30 : Quantum nobis assequi concessum est, nomen *ens* magis quam aliud quodlibet nomen, est nomen essentiae divinae); — vel *aequivalenter*, dicentes hoc nomen *Qui est* esse nomen *maxime proprium* Dei (Jo. Damasc. l. I de fid. orth. c. 9; Hilar., de Trin. l. I), esse *nomen omnibus principalius* (Jo. Dam. l. I de fid. orth. c. 12), esse nomen Dei *singulariter incommunicabile* et *omnibus praecellens* (S Ephrem, serm. 63 adv. scrut.). Hujus porro suae assertionis rationes intrinsecas afferentes Patres 2° eam probant ex eo quod omnis perfectio formaliter differens ab *esse* se habet tamquam potentia ad actum. Quomodo v. g. Origenes (Princ. l. I, c. 3) ex eo quod Deus est *ipsum esse subsistens*, probat rationem humanam esse participationem quamdam sapientiae divinae, subaudiens evidenter omne quod formaliter differt ab esse, esse modum quemdam potentialem participandi de *esse*. Vel 3° cum Greg. Naz. (Or. 38, n. 7), Joanne Damasc. (De fide orth. I, 9), S. Aug. (in Ps. 134), Justino (Cohortat. ad Graecos, n. 25), Clem. Alex. (Paedag. l. I, c. 8), eam probant ex eo quod in *esse simpliciter et absolute* tamquam in ratione a priori praecontinetur omnis omnino perfectio quae Deo tribui queat, puta ejus aeternitas, ejus omnipotentia, ejus bonitas, verbo tota perfectionum ejus infinitas. Vel tandem 4° cum S. Greg. Naz. (Or. 38, n. 7), cum Dion. Areop. (De div. nom. c. 4 § 5), cum Jo. Damasc. (De fide orth. IV. 12), assertionem probant ex eo quod, si qua ratio formaliter differens ab *esse* ponatur esse essentia divina, per eam ponetur modus ac mensura τῷ *esse* divino, et sic Deus non erit infinitus.

Formalis identitas τοῦ esse per essentiam cum puro actu essendi.

49. Coroll. I. Quum in quaque re *esse* sit ultima rei actualitas, in Deo, cujus essentia consistit in *esse*, *esse* erit simul et simpliciter primum et simpliciter ultimum. Ex quo efficitur ut in Deo neque sint proprietates consequentes ex ejus essentia, neque accidentia subjectata in ejus essentia, sed ut Deus secundum se totum sit unica, simplicissima atque actualissima forma, scilicet *purus actus essendi*. Ideoque omnes illae variae atque distinctae perfectiones quas secundum limitatum nostrum concipiendi modum de Deo

concipimus, spectandae sunt ut inadaequatae ac deficientes repraesentationes unius ejusdemque formae, quae est essentia divina.

Omnimodum discrimen existens inter esse divinum et esse commune.

Coroll. II. *Esse simpliciter atque indeterminate* in quo juxta doctrinam a sacris Litteris et a Patribus derivatam constituimus essentiam divinam, est *esse actualissimum, plenissimum, summe personale, penitus distinctum ab esse rerum mundanarum qualitercumque inspecto*, ideoque quam longissime abest nostra sententia a sententia pantheistarum, *esse* divinum confundentium cum *esse* potentiali, vacuo, impersonali atque omnibus rebus transcendentaliter communi. Quod quidem, in quantum probatio sumitur ex doctrina sacrarum Litterarum, sufficienter patet — tum *a*) ex forma personali subjecti *ego* et praedicati *qui sum* quibus identice significatur esse illud quod est essentia divina, — tum *b*) ex eo quod Deus, ut est Deus, inducitur ut exercens actiones omnino singulares ac determinatas, v. g. audiendi clamorem filiorum Israel, videndi eorum afflictionem, loquendi ad Moysen et eum mittendi ; cujusmodi actiones nequeunt esse nisi suppositorum. — In quantum vero probatio sumitur ex rationibus intrinsecis, idem patet — *a*) ex eo quod *esse* commune, hoc ipso quod abstrahit ab omni modo plenitudinis, abstrahit ab omni essentia cujus amplitudo determinet modum habendi de plenitudine essendi. Quocirca repugnat in terminis *esse* quod sit essentia divina, esse *esse commune*. Nam ponere essentiam divinam consistere in ipsomet *esse*, idem est atque asserere in Deo *adimpleri esse* secundum totam amplitudinem hujus rationis essendi, seu, quod eodem recidit, *esse divinum* esse plenissimum. Quod discrimen inter *esse commune* et *esse* quod est essentia divina expressit s. Thomas (I^a, q. 3, a. 4) dicens *esse commune* esse *esse cui fieri queat additio*, *esse* vero *divinum* esse *esse cui impossibile sit fieri additionem*. — Quocirca *b*) de *esse divino* non minus quidem quam de *esse communi* verissime asseritur illud esse *indeterminatum;* verum modus hujusce indeterminationis in utroque apprime differt. Nam indeterminatio τοῦ *esse communis* est indeterminatio *se tenens ex parte potentiae*, quae est *indeterminatio imperfectionis ;* propterea enim *esse commune* est indeterminatum quia *ejus potentialitas nullis limitibus coercetur*, ac proinde quia, licet

potentia sit omnia, actu tamen est nihilum. Contra, indeterminatio τοῦ *esse divini* est *indeterminatio se tenens ex parte actus*, quae est indeterminatio *perfectionis;* propterea enim *esse divinum* est indeterminatum, quia actualis ejus habentia perfectionis nullis limitibus coercetur ac proinde quia actu continet omnem omnino perfectionem.

CAPUT II.

De simplicitate Dei.

50. Jam satagendum est, ut per varias negationes quae sunt *aseitas*, *simplicitas*, *infinitas* atque *unitas*, magis explicite declaretur quaenam sit peculiaris conditio sive modus essentiae divinae. Dicimus autem quatuor praedicta esse potius *modos* quosdam negative explicantes quaenam sit essentia divina, quam attributa divina : nihil quippe per ea positive apprehenditur *praeter solum esse* quae est essentia divina; dum nomine attributorum intelliguntur *formae quaedam quae, spectato nostro concipiendi modo, circumstant essentiam divinam.*

Distinctio inter attributa proprie dicta et attributa quae sunt modi essentiae.

De *aseitate* jam dictum est quomodo necessario imbibatur in conceptu τοῦ *esse* quod non sit adventitium, sed ipsamet essentia Dei. Hic proinde agendum est de simplicitate.

51. Omne ens est unum; est autem unum vel *unitate simplicitatis* vel *unitate compositionis*. — *Compositum* (loquimur videlicet hic de composito quod sit vere ens, et non *entia* sive aggregatum aliquod) est unum intrinsece coalescens ex distinctis partibus. Ex eo apparet omnem compositionem non esse nisi *unionem distinctorum*. — *Partes* sunt quaedam intrinsece incompleta atque imperfecta, vel saltem intrinsece perfectibilia, quae *intrinseca sui ad invicem communicatione* se vicissim complent atque perficiunt, et sic coalescunt in aliquid vere unum. — Secundum modum autem distinctionis quae invenitur inter partes, compositio est vel *physica*, quae est ex partibus physice distinctis, vel *logica*, quae est ex partibus logice distinctis. Haec ultima compositio, quantum est per se solam, quum non ponat compositionem aliquam in ipso Deo, sed solummodo in nostris limitatis conceptibus de Deo, non repugnat in Deo. Est tamen quaedam compositio logica quae, attento fundamento suo reali, supponit imperfectionem in ipsa re quae sub logica conceptuum compositione apprehenditur. Eam recentiores

Unitas compositionis et diversi ejus modi.

vocant *compositionem metaphysicam*. In praesentiarum sermo est de compositione physica vel metaphysica; qua si careat aliquod ens, dicitur esse vel *physice* vel *metaphysice simplex*. Utriusque autem compositionis simul sumptae recensentur sex modi, scilicet ex partibus integrantibus seu quantitativis, ex materia et forma, ex essentia et supposito, ex essentia et esse, ex genere et differentia, ex subjecto et accidente.

Notio entis absolute simplicissimi.

52. Ens, quod non solum formaliter sed etiam reductive excludat a se omnes hosce compositionis modos, dicitur esse *simplicissimum*, et quidem non solum secundum quid, seu in aliquo rerum genere, sed *simpliciter* et *absolute*. Tale porro ens solus est Deus; unde simplicitas, ut est attributum divinum, definitur esse *negatio omnis omnino compositionis physicae vel metaphysicae, cujuscumque sit modi, omnisque possibilitatis veniendi ad instar partis in compositionem physicam vel metaphysicam cum alio*.

Ad significandam summam illam Dei simplicitatem, omnes perfectiones, quaecumque Deo conveniunt, praedicantur de Deo vocibus abstractis, dicendo v. g. Deum esse veritatem, esse bonitatem, esse vitam, esse sapientiam, et ita porro. Ad cujus intelligentiam animadverte ad veritatem cujusque propositionis requiri ut servetur *identitas supposititi* inter praedicatum et subjectum; unde fit ut in omni propositione vera id quod in recto significant subjectum et praedicatum sit unum idemque suppositum. Quocirca ut haec propositio *Deus est bonitas* sit vera, necesse est ut ratio bonitatis, quatenus viget in Deo, sit per seipsam subsistens, seu, quod idem est, ut haec ratio sit per seipsam ratio singularizans Deum. Per hoc ergo quod omnes omnino Dei perfectiones in abstracto de Deo praedicantur, significatur omnes omnino perfectiones divinas sine ulla compositione vigere in Deo, quandoquidem, stante veritate talis praedicationis, oportet omnes hasce perfectiones formaliter identificari in una eademque ratione individua Deitatis. — Quia tamen ea quae apud nos sunt subsistentia, sunt composita, idcirco de Deo loquentes, utimur nominibus concretis ad significandam ejus subsistentiam, nominibus vero abstractis ad significandam ejus simplicitatem.

Negatores summae Dei simplicitatis. Idololatrae.

53. Absolutissimam Dei simplicitatem inficiati sunt I° *Veteres idololatrae*, qui deos suos arbitrati sunt esse corporeos et mutabiles, sic affingendo Deo tres illos modos crassiores compositionis, qui sunt ex materia et forma, ex partibus quantitativis et ex subjecto et accidente.

Anthropomorphitae.

Huc pertinent e christianis plerique monachi Aegyptiaci seculi V, *anthropomorphitae* dicti, qui scilicet Deo tribuerunt corpus humano corpori simile, ea ratione ducti quod in Genesi (c. I, 26) post illa verba : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » inducitur Deus corpus humanum e limo terrae formans. Unde concluserunt hominem secundum corpus esse similem Deo, ideoque Deum esse corporeum (Socrates, Hist. ecclesiastica, c. 7 ; Sozomenus Hist. eccles. VIII, c. 11 ; Cassianus Collatione 10, capp. 2 et 5). Rationem hanc defendendi suum errorem nacti sunt anthropomorphitae ab Audaeo, qui auctor fuit peculiaris sectae dictae *Audianorum*. Utrum vero Audaeus atque Audiani causam solummodo errori praebuerint, an vero etiam ipsi fuerint anthropomorphitae, disputatur. Ultimum affirmant Theodoretus (De haeres. IV, c. 13), Augustinus (De haeres. c. 1) et Gennadius (De dogmatibus eccles. c. IV). Auctoritatatem horum auctorum elevare nisus est Petavius (de Deo l. II, c. 1) provocans ad Epiphanium (haeres. 70), qui videlicet *a*) testatur in ea quidem fuisse sententia Audaeum, ut putaret hominem secundum corpus esse similem Deo, at nusquam dicit eum fuisse anthropomorphitam ; et *b*) generatim asserit Epiphanius Audaeum ejusque sectatores in nulla re a recta fide descivisse, praeterquam *in una perexigua*. At perexiguum non dixisset Epiphanius errorem eorum, quo Deo affinxissent compositionem corpoream, quandoquidem de modo compositionis multo minus crasso, qui est ex subjecto et accidente, asserit eum Deo adscribere esse *summae impietatis* (haer. 76, in confut. 14 Aetii). — Huic tamen defensioni obstat *a)* quod, teste Epiphanio, Audaeus ejusque sectatores ad defendendam suam interpretationem loci citati cap I. Gen. provocabant ad eos Scripturae locos ubi tribuuntur Deo oculi et aures, manus et pedes, ubi dicitur Deum sedere in throno, coelum esse sedem ejus, terram vero scabellum pedum ejus, eum se videndum praebuisse prophetis ; et *b*) quod argumenta Petavii facile diluuntur,

dicendo cum s. Augustino (l. c.) : « Quod Audiani Deum sibi fingant cognitione carnali in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, *rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur haeretici.* »

Num Patres nonnulli anthropomorphismo addicti fuerint.

54. Sunt etiam e Patribus aliqui qui eodem errore lapsi esse creduntur, praesertim Melito Sardensis, Tertullianus, Lactantius et Athenagoras (1). De Melitone id asserunt Origenes

(1) Origenes (apud Theodoretum, Quaestione 20ª in Genesim; cf. P. G. t. 80, col. 114) : « Ante omnia disceptandum est ubinam constet istud « ad imaginem » : in corpore an in anima. Videamus porro quibus utantur qui primum asserunt. E quorum numero est Melito, qui scripta reliquit de eo argumento *Deum esse corporeum.* »

Tertull. *Contra Praxeam*, c. 7. « Ergo, inquis, das aliquam substantiam esse Sermonem [Verbum Dei]... ? Plane. Non vis enim eum *substantivum* habere in re *per substantiae proprietatem*, ut *res et persona* videri possit et ita capiat secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium... Quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris et... aer offensus... ? Ceterum *vacuum nescio quid, et inane et incorporale ?* At ego nihil dico de Deo *inane et vacuum* prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum; nec *carere substantia* quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit... Quale est *ut nihil sit ipse*, sine quo nihil factum est ? Ut *inanis* solida et *vacuus* plena et *incorporalis* corporalia sit operatus ? Nam *etsi potest aliquando quid fieri diversum ejus per quod fit, nihil tamen potest fieri per id quod vacuum et inane est...* Hic certe est, *qui in effigie Dei constitutus*, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. In qua effigie Dei ? Utique in alia, non tamen in nulla. *Quis enim negabit Deum corpus esse*, etsi Deus spiritus est ? Spiritus enim *corpus sui generis in sua effigie.* » (P. L. t. II, col. 162.)

Idem, *Adv. Hermogenem*, 35. « Nisi fallor enim, omnis res aut corporalis aut incorporalis sit necesse est (ut concedam interim esse aliquid incorporale *de substantiis dumtaxat* [h. e. quod sit dumtaxat affectio substantiae], *cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque)...* » (Eodem tomo, col. 229.)

Idem, *De anima*, c. 7. « Corporalitas animae nobis in ipso Evangelio relucet. Dolet apud inferos anima cujusdam, et ponitur in flamma, et cruciatur in lingua, et de digito animae felicioris implorat solatium roris. Imaginem existimas exitum illum pauperis laetantis et divitis moerentis ? Et quid illic Lazari nomen, si non in veritate res est ? Sed etsi imago credenda est, testimonium erit veritatis. *Si enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis ; nec mentiretur de corporalibus membris Scriptura, si non erant.* Quid est autem illud quod ad inferna transfertur, post divortium corporis ?... Ad quod et Christus moriendo descendit ? Puto ad animas patriarcharum. Sed quam ob rem, si *nihil* anima sub terris ? *Nihil enim, si non corpus.* Incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis a poena et a fovela. Per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus. Reddam de isto plenius et opportunius. Igitur si quid tormenti sive solati;

apud Theodoretum (q. 20 in Genesim. Origenis), Theodoretus (l. c.) et Gennadius (De ecclesiasticis dogmatibus, c. IV). — Defenditur tamen a quibusdam, ex eo quod probabile sit Origenem deceptum esse titulo libri cujusdam a Melitone scripti, qui videlicet inscribebatur Περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ, ut testes sunt Eusebius atque Hieronymus. Hunc videlicet titulum ipsis sic vertere placet *De Deo* (h. e. Verbo) *incarnato*. — Infirmissima est haec defensio, tum *a*) quod omnino est arbitraria versio hujus tituli, et *b*) quod ineptum est credere Origenem talem errorem impegisse Melitoni, ne lecto quidem libro Melitonis, — ac tandem *c*) quia patet Origenem librum Melitonis legisse; loco enim apud Theodoretum citato refert argumentum Melitonis ductum ex eo quod homo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus sit factus ad imaginem Dei.

Tertullianus saepissime in suis operibus (Contra Praxeam c. 7, Adversus Hermogenem 35, De carne Christi, num. 10 et 11, De anima c. 7, Contra Marcionem II, 15, De resurrectione carnis, c. 6) asserit haec duo : 1) Omne quod vere est ac subsistit, hoc esse corpus, et quod non est corpus hoc esse vel nihilum vel meram qualitatem corporis, ideoque 2)

anima praecerpit in carcere sive in diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit; aut, si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale, passibile est; in tantum quod passibile est, corporale est. Abruptum alioquin et absurdum, idcirco quid de corporalium eximere censu, quia ceteris corporalibus exemplis non adaequet, *ubi proprietatum privata discrimina*... ut sint tam discreta quam paria, tam amica quam aemula. » (Eodem tomo, col. 656.)

August., *de Gen. ad litt.*, X, c. 25. « Denique Tertullianus... corpus esse animam credidit, non ob aliud nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit; et ideo timuit, ne nihil esset, si corpus non esset.. Qui sane [Tertullianus] quoniam acutus est, interdum contra opinionem suam, visa veritate, superatur. Quid enim verius dicere potuit quam id quod ait quodam loco [*De anima* l. supra c.] : Omne corporale passibile est ? Debuit ergo mutare sententiam qua paulo superius dixerat etiam Deum corpus esse. Neque enim arbitror eum ita desipuisse, ut etiam Dei naturam passibilem crederet. » (P. L. t. XXXIV, col. 427.)

August. *De haeresibus*, 86. « Potuit... [Tertullianus] propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus et per locorum spatia nulla partitus. in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet. »

tum animam hominis tum etiam Deum, licet sint spiritus, esse tamen vere corpora. Quocirca Augustinus (de Genesi ad litteram, X. 25) et Gennadius (De ecclesiasticis dogm. c. IV) asserunt Tertullianum credidisse Deum esse corporeum, eorumque sententiae subscribit Petavius (de Deo II). — Defenditur tamen Tertullianus a plerisque recentioribus *a*) quia manifestum est Tertullianum passim pro eodem usurpare *corpus* atque *substantiam*. Quae sane defensio, si nihil aliud accederet, nulla esset; si enim nulla sit substantia nisi corporea, consequens est ut corpus ac substantia pro eodem accipiantur. Attamen firmatur haec defensio *b*) ex eo quod Tertulliano omnibus locis citatis propositum est dumtaxat ostendere Deum vel Verbum Dei esse rem per se subsistentem, nusquam vero vult ostendere Deum, sicuti ea quae proprie dicuntur corpora, constare ex partibus. Immo *c*)Tertullianus aperte asserit Deum esse corpus speciei longe alius atque haec corpora nostra. Sic v. g. capite 7 contra Praxeam : *Spiritus corpus est sui generis in sua effigie*. Quapropter *d*) ipse Augustinus (in libro de haeresibus, l. c.) fatetur hanc benigniorem Tertulliani interpretationem fundamento non carere. — Alios vero Patres qui perhibentur docuisse Deum esse corporeum, facile est errore eximere. Nam quod ait Lactantius, contra Stoicos disputans (l. de ira Dei), Deum habere figuram, eo solummodo spectat ut intelligatur Deum esse ens singulare ac personale, cujus sit propria aliqua natura, secus ac docebant pantheistae Stoici quorum doctrinam hic redarguit. Tandem quod habet Athenagoras (Legatio pro christianis, n. 23), bonum in Deo esse *secundum accidens* (κατὰ συμβεβηκὸς), dicitur ab eo secundum nostrum concipiendi modum, ea ferme ratione qua posteriores Patres Graeci dixerunt nos non cognoscere Deum, sed solummodo τὰ περὶ Θεόν.

55. II° *Polytheistae*, qui, quum ponerent divinam naturam realiter multiplicari, Deo attribuerunt eum compositionis modum qui est ex essentia et supposito. Polytheistae.

Quem compositionis modum Deo etiam affinxerunt duo scriptores christiani seculi XII, nempe Gilbertus Porretanus, Pictaviensis in Galliis episcopus, et Joachim, abbas Florentinus(1). Et quidem Gilbertus hunc errorem tuebatur, Gilbertus Porretanus.

(1) S. Bernardus, Serm. 80 in Cantica, n. 8. «Unde non immerito nuper in

quatenus asserebat « divinitatem non esse Deum, sed formam qua Deus est. » Damnataque est haec ejus doctrina ab Eugenio papa III, anno 1148, in concilio Rhemensi, ubi pontifex definivit « ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi. » De quibus omnibus constat ex tribus scriptoribus qui aetatis Gilberti aequales fuerunt, nempe ex Ottone, Frisingensi episcopo

concilio quod papa Eugenius Rhemis celebravit, tam ipsi quam ceteris episcopis visa est omnino suspecta expositio illa in libro Gilberti episcopi Pictaviensis, quo super verba Boetii de Trinitate, sanissima quidem atque catholica, commentabatur hoc modo : Pater est veritas, id est verus ; Filius est veritas, id est verus ; Spiritus sanctus est veritas, id est verus ; et hi simul non tres veritates, sed una veritas, id est unus verus... Quam verius saniusque per contrarium dixisset : Pater est verus, id est veritas, etc. — Dicente auctore : « Cum dicitur : Deus, Deus, Deus, pertinet ad substantiam, » noster Commentator intulit : Non quae est, sed qua est. Quod absit ut assentiat Ecclesia catholica, esse videlicet substantiam vel aliquam omnino rem *qua* Deus sit et quae non sit Deus. »

Otto Frisingensis, c. 57 op. cit.: « Romanus Pontifex definivit ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi. »

Conc. Later. IV, cap. 1. Definitio adv. Albigenses aliosque haereticos. « Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus : tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura, *simplex omnino.* »

Conc. Later. IV, cap. 2. Definitio contra abbatem Joachim et Almaricum. « Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum quem abbas Joachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum, pro eo quod in suis dixit Sententiis, quoniam *quaedam summa res est* Pater et Filius et Spiritus sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens : unde asserit quod ille non tam Trinitatem quam quaternitatem adstruebat in Deo, videlicet tres personas et *illam communem esssentiam quasi quartam :* manifeste protestans, quod nulla res est quae sit Pater et Filius et Spiritus sanctus ; nec est essentia, nec substantia, nec natura : quamvis concedat quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt una essentia, una substantia, unaque natura : verum *unitatem* hujusmodi *non veram et propriam*, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur : quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia... Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica quam insana sit censenda. »

(in lib. I de gestis Friderici I Ænobarbi imperatoris, cap. 46 et seqq.), ex s. Bernardo, abbate Claravallensi (in sermone 80 in Cantica, n. 8 et in libro V de Consideratione), et ex Gaudfredo, monacho Claravallensi (in relatione actorum concilii Rhemensis ad cardinalem Albanensem) (1).

(1) Uti accipitur ex Ottone Frisingensi (opere citato ex editione Argentoratensi Matthiae Schurerii 1515, lib. I, c. 56), ex Gaudfredo (in Relatione ad Albinum cardin. Albanensem, et libello adv. Gilbertum. apud Migne P. L. tom. CLXXXV, col. 587 seqq.) et ex vetere quodam concilii Rhemensis codice manuscripto (apud Vasquez, in I^m p., disp. 120, c. 2), haec sunt Gilberti dogmata propter quae in concilio Rhemensi haereseos postulatus est :

1. Quod divina natura, quae Divinitas dicitur, Deus non sit, sed forma qua Deus est; quemadmodum humanitas homo non est, sed forma qua est homo.

2. Quod cum Pater et Filius et Spiritus sanctus unum esse dicuntur, nonnisi una divinitate esse intelligantur, nec converti possit ut unus Deus, vel una substantia, vel unum aliquod Pater et Filius et Spiritus sanctus esse dicatur.

3. Quod tres personae tribus unitatibus sint tria, et distinctae proprietatibus tribus, quae non sunt ipsae personae, sed sunt tres res aeternae et ab invicem et a divina substantia in numero differentes.

4. Quod divina natura non sit incarnata.

Porro, uti accipitur ex iisdem fontibus et ex Vita sancti Bernardi l. III, c. 5 (apud Migne P. L. tom. CLXXXV), postquam biduana disputatione de quatuor illis Gilberti assertionibus in concilio Rhemensi coram Eugenio papa III tractatum esset, episcopi gallicani a sancto Bernardo convocati, confecerunt, eo dictante, symbolum fidei quatuor comprehensum capitibus, quae quatuor illis Gilberti dogmatibus directe opponebantur. Erant autem hi canones ejusmodi :

1. Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis Deum esse, *nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus divinitas.* Sicubi vero dicit Domini Sapientia Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi, credimus nonnisi ea sapientia quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum quae est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse : id est, seipso sapientem, magnum, aeternum, unum, Deum.

2. Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur; et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas profitemur.

3. Credimus et confitemur solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia hujusmodi, adesse Deo, quae sint ab aeterno et non sint Deus.

Abbas Joachim.

Abbas vero Joachim pejore adhuc errore ad eumdem compositionis modum defendendum delatus est. Timens

4. Credimus et confitemur ipsam divinitatem, sive substantiam divinam sive naturam divinam dicas, incarnatam esse, sed in Filio.

Narrat autem Otto Frisingensis (De gestis Frederici I, lib. I, c. 56) noluisse Eugenium III symbolum illud a praesulibus gallicanis sibi oblatum sancire tamquam regulam fidei, eo quod inconsultis Romanae Ecclesiae cardinalibus confectum esset. Quam ipsius narrationem esse veram, satis liquet ex eo quod Gaudfredus, licet tum in relatione ad cardinalem Albanensem, tum in libello adversus Gilbertum, tum etiam in Vita s. Bernardi loco supra citato, copiose de eo symbolo referat, nusquam tamen memorat illud in concilio solemniter a Romano Pontifice approbatum esse.

Quod tamen ibidem addit Otto, nempe a pontifice nonnisi primum e quatuor capitulis Gilberti damnatum esse, id apertae falsitatis convincitur, — tum *a*) ex verbis quibus conceptum est decretum ab Eugenio in concilio editum et ab ipsomet Ottone memoriae posteritatis proditum ; — tum *b*) ex testimonio Gaudfredi cui, quippe qui concilio interfuerit, magis quam Ottoni credendum est, quique in relatione actorum concilii ad cardinalem Albanensem missa diserte perhibet singula Gilberti capitula in ultima concilii actione a pontifice damnata esse ; — tum denique *c*) ex eo quod tria priora Gilberti capitula tam intime inter se conserta atque connexa sunt, ut primum damnari non potuerit absque hoc quod et duo reliqua damnarentur.

I. Rationem qua Gilbertus in concilio Rhemensi primam suam assertionem tuitus est, refert nobis Otto (opere citato, lib. I, c. 56) hisce verbis : « Ne si indeterminate profiteretur divinitatem esse Deum, i. e. quamlibet personarum, cogeretur sine determinatione concedere quidquid de qualibet personarum, et de essentia ; sicque in hanc incideret absurditatem ut, sicut personam Filii, ita divinam essentiam indeterminate incarnatam, passam confiteretur. Ex qua absurditate facile sensus haereticus juxta Sabellium emergeret, ut eadem res diceretur et generans et genita et eadem seipsam genuisse. *Quod autem inter naturam et personam non mathematica abstractione sed theologica consideratione quoquomodo divideret ratio, et ratione et auctoritate probare nitebatur.* »

Ex his ultimis verbis infert Vasquez (in I^{m} p. disp. 120, c. 1) distinctionem quam posuit Gilbertus inter proprietates personales et essentiam divinam, esse distinctionem a parte rei, non tamen eam quae sit inter rem et rem, sed minorem illam quae postea defensa est a Scoto sub nomine distinctionis formalis. — Et quidem hanc distinctionem esse ex mente Gilberti distinctionem a parte rei vigentem, probat Vasquez ex eo quod eam dicat Gilbertus fieri consideratione theologica, distinctionem autem quae tali consideratione fiat, ipse manifeste habeat pro distinctione a parte rei, quandoquidem eam opponat distinctioni quae fiat abstractione mathematica, quae est distinctio rationis. — Eamdem vero distinctionem esse ex mente Gilberti talem distinctionem a parte rei vigentem quae non sit inter rem et rem, sed inter duas ejusdem rei formalitates, probat idem Vasquez ex eo quod Gilber-

videlicet ne loco trinitatis adstrueretur quaternitas in Deo, rejecit veluti haereticam et insanam propositionem Petri

tus ponat consideratione theologica quoquomodo dividi inter personam et essentiam, hoc porro additamentum *quoquo modo* sit conditio diminuens, cui locus non esset, nisi ipse existimasset personam et essentiam non distingui inter se sicut rem et rem.

At vero haec Vasquezii argumentatio procedit ex falsa interpretatione verborum Gilberti. Ipse quippe Gilbertus in suo commento super tractatum Boetii de Trinitate (apud Migne, P. L. tom. LXIV, col. 1265-1268), discrimen inter abstractionem mathematicam [h. e. disciplinalem] et considerationem theologicam in eo reponit quod illa sit de formis quae non re sed sola ratione sint abstractae a materia, haec vero sit de forma quae in ipsa re sit abstracta ab omni materia. Jamvero stat tale discrimen ab eo assignatum, sive ea inter quae dividit consideratio theologica sola ratione distinguantur, sive ea distinguantur a parte rei tamquam duae ejusdem rei formalitates, sive demum ea distinguantur a parte rei sicuti res et res.

Nec solum argumentatio Vasquezii est falsa, sed et falsa est ejus conclusio, in quantum per eam stabiliri intenditur secundum Gilbertum personas divinas distingui ab essentia *distinctione formali ex natura rei*. Et ratio hujus asserti est in perspicuo. Talem quippe distinctionem obtinere in Deo inter personas et essentiam docuit postea Scotus et cum eo tota ejus schola; jamvero ex una parte ridiculum est dicere Scotum tradidisse doctrinam quam novisset solemniter esse damnatam a sede apostolica in concilio aliquo generali, ex alia vero parte impossibile est supponere Scotum non scivisse qualis fuerit doctrina Gilberti de distinctione essentiae divinae a personis divinis, aut quaenam contra hanc doctrinam decreta fuerint in concilio Rhemensi.

Aliter ergo solvenda est quaestio a Vasquezio mota. Et primum quidem notandum est ad verificandas hasce Gilberti propositiones : « Divinitas non est Deus, » et « Proprietates personales sive relationes non sunt personae divinae, » sufficere solam distinctionem metaphysicam inter proprietates personales et essentiam. Et ratio hujus asserti est manifesta. Nam etiam de quolibet supposito creato verum est dicere ipsum non esse suam essentiam; nec tamen suppositum creatum distinguitur a sua essentia distinctione aliqua a parte rei existente, sed sola distinctione metaphysica.

Aliunde tamen patet Gilbertum docuisse inter essentiam et personalitates divinas existere distinctionem a parte rei, et quidem talem quae sit inter rem et rem. Nempe ex eo quod tres personae divinae ita proprietatibus personalibus inter se distinguuntur ut tamen in eadem essentia communicent, intulit Gilbertus in suo commento super tractatum Boetii de Praedicatione trium personarum (apud Migne, P. L. tom. LXIV, col. 1303) — tum *a*) essentiam divinam non minus distingui a proprietatibus personalibus quam hae distinguantur inter se, — tum *b*) essentiam divinam *numero distingui* a proprietatibus personalibus. Ad talem igitur intellectum — *c*) tendit ea ratio qua Otto Frisingensis, loco supra citato, commemorat a Gilberto defensam esse in concilio hanc suam propositionem : « Divinitas non est Deus. » Jamvero talibus

Lombardi qua is dixerat : « Quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus sanctus, et illa non est generans, neque

rationibus hanc propositionem stabilire, idem est atque asserere divinitatem distingui a personalitatibus divinis sicuti res distinguitur a re. Quod et advertit Gaudfredus in suo libello adversus Gilbertum Porretanum, dicens ab eo, quatenus ponit essentiam divinam numero differre a personalitatibus divinis, loco trinitatis induci quaternitatem in divinis (apud Migne, P. L. tom. CLXXXV, col. 609).

II. Ambigitur etiam inter theologos utrum non modo posuerit Gilbertus personas divinas realiter distingui ab essentia divina, sed ipse insuper docuerit etiam in Deo, prouti est unus, obtinere compositionem ei compositionis modo aequivalentem qui est ex essentia et supposito. Ad cujus quaestionis intelligentiam notandum est hoc nomen « Deus » posse supponere vel *a*) pro persona aliqua divina, h. e. pro aliquo incommunicabiliter habente divinitatem, uti quum dicitur : « Deus generat Deum, » vel *b*) pro aliquo absoluto, h. e. pro individuo naturae divinae praecise sumpto, uti quum dicitur : « Audi Israel ; Dominus Deus tuus unus est. » Tum ulterius advertendum est individuum naturae divinae, quod exprimitur hoc nomine « Deus » absolute sumpto, licet non sit persona, eo quod ei deest conditio incommunicabilitatis, aequivalere tamen personae quoad habitudinem identitatis vel distinctionis quam habet ad naturam divinam abstracte significatam. Et hujus ratio est manifesta. In rebus enim creatis in quibus ratio suppositi nihil positivi superaddit naturae, prouti haec est individua, identitas vel distinctio inter suppositum et naturam intercedens unice attenditur penes inclusionem vel non inclusionem principiorum individuantium in definitione naturae. Manet autem ea identitas vel distinctio eadem, sive individuum naturae per se solum sit suppositum, uti contingit in puris creaturis, sive per se solum non sit suppositum, uti contingit in Deo.

Ex his liquet quaestionem quae modo solvenda proponitur, reduci ad hanc, utrum videlicet ex mente Gilberti in hac ipsius propositione : « Divinitas non est Deus, » nomen « Deus » non solum supponat pro persona divina, sed etiam absolute pro Deo, prouti est unus.

Responsio est Vasquezii (in I^am^, disp. 120, c. 1) Gilbertum in illa sua propositione non accepisse nomen Dei pro individua natura divina, sed pro persona divina, proindeque falso ei attribui errorem quo statuitur in ipso Deo absolute considerato inveniri compositionem aequivalentem ei quae est ex essentia et supposito. Pugnat autem pro hac sua sententia Vasquezius hisce duabus rationibus : 1° Otto Frisingensis (opere citato, lib. I, c. 56) scribit Gilbertum in concilio Rhemensi hanc propositionem : « Divinitas est Deus, » concessisse, si nomen « Deus » supponatur esse nomen naturae, negasse vero, si nomen Dei supponatur esse nomen personae. 2° Teste eodem Ottone (ibid.), ratio qua Gilbertus, de hac sua propositione a patribus concilii interrogatus, eam defendebat, unice sumebatur ex hoc quod nisi consideratio theologica quoquo modo divideret inter personam divinam et essentiam, necesse esset incidere vel in Sabellianismum personas confundentem, vel in Arianismum eas a se invicem separantem.

genita, neque procedens. » Hanc ergo propositionem negans, incidit in errorem qui dictus est *Tritheismus*, eo quod per

Contra censet Petavius (De Deo Deique proprietatibus, lib. I. c. 8), asserens tum ex actis concilii Rhemensis tum ex variis Gilberti propositionibus quas ex ejus commento super Boetium recitant s. Bernardus et Gaudfredus, manifesto constare ipsum sensisse Deum, etiam prouti est unus, non esse suam divinitatem. Quam quidem suam sententiam fulcit Petavius hisce rationum momentis :

1° Teste Ottone Frisingensi, in consessu Rhemensi percunctanti Eugenio : « Anne illam summam essentiam, *qua tres personas confiteris unum Deum*, credas esse Deum, » respondit Gilbertus : Non. Jamvero in propositione de qua ipse interrogabatur ab Eugenio, nomen Dei est nomen naturae, non personae ; proindeque vana et jocularis est excusatio quam ipse postridie adhibuit, dicens se negando divinitatem esse Deum, nomen Dei pro persona sumpsisse.

2° Refert Gaudfredus (in Relat. ad card. Albanensem, apud Migne, tom. CLXXXV, col. 589-590) Gilbertum callide tergiversantem hac Bernardi interrogatione constrictum fuisse : « Quid necesse est circa hujusmodi verba diutius immorari? Non aliunde procedit scandali hujus origo, nisi quod plures credere vos credunt et docere quod divina essentia vel natura, divinitas ejus, sapientia, bonitas, magnitudo, *non est Deus, sed est forma qua est Deus*. Hoc si creditis, palam dicite aut negate. » Ad haec Gilbertus ausus est dicere : « *Forma Dei et divinitas qua Deus est, ipsa non est Deus.* » Addit Gaudfredus se eidem Gilberto statim objecisse in conventu Parisiensi negasse ipsum se tale quidpiam unquam credidisse aut docuisse. At Gilbertum, multum confidenter *et amplius forsitan quam postea voluisset*, quia negasse se inficiari non poterat, respondisse : « Quidquid tunc dixero, modo hoc dico. »

3° S. Bernardus, in serm. 80 in Cantica et Gaudfredus in libello adv. Gilbert., recitant hanc Gilberti expositionem qua super verba Boetii de Trinitate sanissima sane atque catholica, commentabatur hoc modo : « Pater est veritas, id est verus ; Filius est veritas, id est verus ; Spiritus sanctus est veritas, id est verus ; *et hi tres simul non tres veritates, sed una veritas*, id *est unus verus*. » — « O obscuram, inquit Bernardus, perversamque explanationem! Quam verius saniusque per contrarium ita dixisset : Pater est verus, id est veritas ; Filius est verus, id est veritas ; Spiritus sanctus est verus, id est veritas ; et hi tres unus verus, id est una veritas. »

Nostram de re proposita sententiam duobus assertis complectimur.

Dicimus 1° Non aliam in Deo compositionem posuit Gilbertus praeter eam quae est ex essentia et proprietatibus personalibus, proindeque in hac sua propositione : « Divinitas non est Deus, » ipse nomen Dei unice sumpsit pro nomine personae.

Probatio est hujusmodi. 1° Asserunt Bernardus (de Consider. lib. V, c. 7, n. 13) et Gaudfredus (adv. Gilbert., n. 40) Gilbertum illa sua propositione adstruxisse in Deo loco Trinitatis quaternitatem. Sed si Gilbertus non solum personas divinas distinxisset ab essentia, sed in ipso etiam Deo absolute considerato posuisset compositionem aequivalentem compositioni ex essentia

eum ponitur tres personas divinas non solum relationibus, sed et individua sua essentia a se invicem distingui. Contendebat videlicet Joachim naturam divinam non esse unam nisi secundum considerationem mentis, secundum rem vero eam dividi in diversa supposita, quae sint tres personae divinae. Et sic eadem prorsus ratione atque veteres polytheistae ipse inferebat Deo compositionem metaphysicam ex essentia et supposito. Damnata est ejus sententia veluti haeretica in concilio Lateranensi IV (anni 1215), capite 2°, quod incipit : « Damnamus ergo et reprobamus » (vide notam supra, p. 102).

et supposito, ipse dicendus fuisset induxisse in Deum non quaternitatem sed quinitatem. 2° Bernardus (ibid., c. 8), pergens impugnare sententiam Gilberti, asserit quidem per eam dividi personas a substantia et proprietates personales a personis ; at vero per eam insuper poni distinctionem in ipso Deo absolute considerato, ipse ne innuit quidem, quum tamen id memorare ad ipsius propositum pertinuisset, si revera tale aliquid Gilbertus docuisset. 3° Gilbertus in suo commento super Boetium asserit relationes originis in Deo distingui quidem ab essentia divina, non tamen propterea personam divinam fieri *hoc et hoc* ; quia praeter relationem quae non sit *hoc*, eo quod non pertineat ad substantiam divinam, nihil inveniatur in persona divina nisi una et simplicissima deitatis forma. Quo sane suo asserto ipse diserte excludit omnem compositionem a Deo absolute considerato.

Dicimus 2° Nihilominus etiam in Deo, prouti est unus, posuit Gilbertus veram et proprie dictam compositionem ex essentia et supposito. Rationes sic statuendi sunt — tum *a*) quod, in suo commento super librum Boetii de Trinitate, semper et sine ulla distinctione asserit Gilbertus « divinitatem non esse id quod est Deus, sed solum id quo est Deus ; » — tum *b*) quod talem propositionem tamquam ab eo simpliciter prolatam ei locis citatis objiciunt Bernardus et Gaudfredus ; — tum denique *c*) quod propositio de qua Eugenius in concilio Gilbertum interrogavit et ad quam is negative respondit, manifeste procedebat de Deo, prouti est unus.

Ne autem credatur posterius nostrum assertum non posse consistere cum asserto nostro priore, oportet scire Gilbertum existimasse hoc nomen Dei non esse nomen naturae, sed nomen personae tantummodo. Quod quidem apparet ex eo quod hanc propositionem : « Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus, » ipse dixit esse falsam, idque propterea quod nullum sit suppositum divinum quod simul sit et Pater et Filius et Spiritus sanctus. Quam ipsius sententiam excludens, notat s. Thomas (in I^{a} q. 39. a. 6, resp. ad 1^{m}), ipsum non advertisse nomen Dei esse etiam nomen naturae. Hinc secundum Gilbertum in conceptu Dei, prouti est unus, includuntur proprietates personales, non quidem prouti sunt formaliter tres distinctae relationes, sed prouti in confuso concipiuntur ut aliquid distinctum ab essentia divina.

Rationibus quae factae sunt pro priori nostro asserto, ostenditur etiam

56. III° *Pantheistae omnes*, ad quos e doctoribus christianis medii aevi pertinet Almaricus, qui, ut refert Card. Turrecremata (de Eccl., l. IV. c. 35), dixit *Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium*, sic manifeste tribuens Deo imperfectionem *partis et quidem mere potentialis*. Quod quidem ejus perversissimum dogma damnatum est in praecitato concilio Lateranensi IV (vide notam supra, p. 102). — Eadem ferme fuit doctrina David Dinantensis, dicentis Deum esse materiam primam. Pantheistae.

IV° Sunt tandem e theologis quidam qui eum modum compositionis qui est ex genere et differentia specifica, putent non repugnare in Deo, propterea quod haec compositio sit mere logica, non ponens compositionem aliquam in ipso Deo, sed solummodo in nostris conceptibus de Deo. Nominales Deum in genere aliquo ponentes.

Propositio.

Deus est ens absolute simplicissimum; ratio autem a priori summae ejus simplicitatis proxime repetenda est ex eo quod est *actus purus*.

57. Probatur I° *ratione*. A. Argumentis specialibus. 1) *Repugnat in Deo compositio ex materia et forma*, quia implicat dicere ens cui conveniat talis compositionis modus, esse *ens per essentiam* sive purum actum essendi. — Quippe *a*) eo ipso quod materia secundum se est in potentia ad suam formam, ipsa secundum se est in potentia ad actum essendi, proindeque in ente cujus essentia constet ex materia Summa Dei simplicitas probatur 1° via exclusionis;

falsos esse eos qui contendunt docuisse Gilbertum attributa Dei absoluta realiter distingui inter se et ab essentia divina. Sane si talem ipse opinionem tenuisset, male dixisset Bernardus eum adstruxisse in Deo quaternitatem, oportuisset quippe dici eum eorum quae sunt Dei induxisse centenitatem. Adde haec Gilberti effata, tale opinionis commentum directe excludentia : « Deus quidquid est, est per simplicem et solam suam essentiam ; » « essentia Dei non solum est simplex, sed etiam solitaria, h. e. ipsa neque ex aliis formis componitur neque habet formas quasdam alias sibi adjacentes ; » « in eo stat distinctio Dei a creaturis quod creaturae id quod sunt, sunt per multas formas, Deus vero id quod est, est per unicam formam ; » « qui de Deo asserat ipsum esse, nihil quo Deus sit, dimisit » (in commento super tractatum Boetii de Trinitate, ap. Migne, tom. LXIII, col. 1270).

et forma, materia est natura prior quam actus essendi. Ex quo jam ulterius efficitur *b*) ut tota essentia entis constantis ex materia et forma, quantum est per ipsam solam, sit in potentia ad esse actuale. Nequit videlicet supponi formam talis entis consistere in actu essendi; quia τὸ esse nequit cadere nisi super rem in specie et in individuo determinatam, materia autem non habet determinationem nisi ex sua forma.

2) *Repugnat in Deo compositio ex partibus integrantibus*, quia etiam tali compositionis modo tolleretur a Deo ratio puri actus essendi. Etenim *a*) omne quod constat ex partibus quantitativis, ita actu est ens unum, ut in potentia sit entia multa; proindeque omne quod est hujusmodi, est, quantum est per ipsum solum, in potentia ad suum esse. Adde *b*) quod ad secundum hunc compositionis modum praeexigitur primus ille modus compositionis qui est ex materia et forma, quem a Deo modo exclusimus. Omnis quippe forma absolute sive abstracte considerata est indivisibilis, ideoque solummodo *per accidens*, h. e. ratione materiae alicujus quam informet, ipsa valet esse divisibilis.

3) *Repugnat in Deo compositio ex essentia et supposito*, — tum quia *a*) principium individuans essentiam quae per formalem suam rationem non sit singularis, non valet esse nisi materia, quae non invenitur in Deo, — tum quia *b*), quum esse actualis existentiae nequeat cadere super essentiam, nisi prouti haec est individuata, necesse est essentiam, quae consistat in esse actualis existentiae, esse per seipsam individuam.

4) *Repugnat in Deo compositio ex essentia et esse*, quia, ut ostensum est, nihil aliud est in Deo ejus essentia nisi ipsummet ejus esse.

5) *Repugnat in Deo compositio ex variis gradibus metaphysicis entis, seu ex genere et differentia*, — tum quia genus est *ratio univoce communis* omnibus quae continentur sub genere, ideoque ex formali sua ratione *praescindit ab esse actuali* et est in potentia ad illud; — tum quia in esse suo actuali nullum ens communicat cum alio ente, sed per illud differt ab eo. Quum igitur Deus per totam suam essentiam sit esse suum actuale, impossibile est Deum communicare in genere cum rebus aliis a se, seu, quod idem est, repugnat ipsum componi ex genere et differentia.

6) *Repugnat* tandem *in Deo compositio ex subjecto et accidente*. Ratio est, quod in essentia, quae est ipsummet esse actuale rei, impossibile est recipi tamquam in subjecto formas accidentales quibus eadem ulterius determinetur ; quandoquidem esse actuale est ultima actualitas et ultima determinatio rei cujusque, actuans omnia quae sunt in re, sive sit essentia, sive sint accidentia.

2° ex repugnantia potentialitatis in Deo;

B. ARGUMENTIS GENERALIBUS. 1° Ex eo quod omnis compositio ex partibus sive physicis sive metaphysicis *reducitur ad compositionem ex potentia et actu*. Partes enim quae intrinsece conveniunt in unum aliquod, vel sunt in potentia ad unam aliquam ipsarum, tamquam ad actum, vel saltem omnes partes simul sunt in potentia ad compositum ex eis constitutum, quippe in quo singulae perficiantur. Omne autem quod est in potentia ad aliud tamquam ad actum, eo ipso est in potentia ad *esse*, qui est ultimus actus. Sed in Deo *esse*, quae est ejus essentia, est simpliciter primum ; unde in Deo nulla est potentia ad *esse*, quandoquidem in uno eodemque potentia est prior quam actus. Non est ergo in Deo compositio ex potentia et actu, sed ipse est actus purus essentialiter a se excludens omnem modum compositionis. — 2° *Ex eo quod omne compositum ex partibus pendet a causa aliqua coadunante partes*. Partes enim ex formali sua ratione se invicem non includunt; secus non essent partes. Quamobrem opus est aliquo eas coadunante. Tale autem coadunans nequit esse *sufficienter* una pars, quasi haec *per se solam* posset sibi unire alias partes. Quum enim unaquaeque pars perficiatur in composito, sequeretur aliquod ens per se solum transire de potentia ad actum. Id igitur quod coadunat partes alicujus compositi, est causa aliqua extrinseca a qua pendeat ens compositum. Quum igitur Deus sit ens incausatum, impossibile est Deum quomodocumque componi ex partibus.

3° ex dependentia omnis compositi a causa aliqua extrinseca.

Probatio ostendens Deum non posse venire in compositionem cum alio.

C. Denique Deum *non posse per modum partis venire in compositionem cum alio* (quod superest probandum ad hoc ut constet Deum esse absolute simplicissimum), hoc indearguitur quod *neque a) ipse potest esse pars per modum potentiae* : omne quippe quod est in potentia ad actum qualemcumque, hoc secundum se est in potentia ad *esse*, quod est ultimus actus ; *neque* etiam *b) ipse potest esse pars per modum*

actus. In uno enim eodemque potentia est prior quam actus, ideoque omnis actus perficiens aliquam potentiam est actus participatus; Deus vero est actus primus et imparticipatus.

Probatio scripturistica ostendens Deum esse omnis compositionis expertem.

PROBATUR II°. *Ex Scriptura*, scilicet Jo. IV. 21-25. « 21. Dicit ei Jesus : Mulier, crede mihi, quia venit hora quando neque in monte hoc, neque in Jerusalem adorabitis Patrem. 22. Vos adoratis quod nescitis : nos adoramus quod scimus, quia salus ex Judaeis est. 23. Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Nam et Pater tales quaerit, qui adorent eum. 24. Spiritus est Deus : et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. » Hoc loco Scriptura A. *Manifeste excludit a Deo modos compositionis crassiores*, affirmando Deum non esse corpus, sed spiritum. Nam voce « spiritus » hic significari *substantiam quae a se excludat circumscriptionem localem*, quaeque proinde non solummodo per oppositionem ad corpora crassiora, sed simpliciter per oppositionem ad corpora etiam subtilissima dicatur « spiritus, » patet dupliciter : — 1° Ex eo quod ex natura spirituali Dei hic ratio redditur cur, abrogatis veteribus modis adorationis qui determinato loco adstricti erant, jam inducendus sit novus modus adorationis, quo independenter ab omni determinatione locali Deus adorandus sit « in spiritu et veritate. » Versiculo videlicet 21 Christus triplicem modum adorationis distinxerat, unum Samaritanorum in monte Garizim, secundum Judaeorum in monte Sion, et tertium demum cujus tempus jam advenit, quemque, eo ipso quod eum explicat per exclusionem locorum particularium quibus antehac solemnis cultus Dei alligabatur, sine hoc quod alium determinatum locum ei deputet, declarat esse independentem ab omni determinatione locali. Ratio proinde quae redditur versiculo 24 est hujusmodi : Licet ad rationem cultus pertineat ut possit adverti ab eo qui colitur, ideoque cultus nequeat praestari Deo nisi ibi ubi Deus est praesens, attamen quia Deus, utpote spiritus, nullo loco capitur, sed ubique est praesens, ideo naturae divinae convenientior est cultus qui solutus sit ab omni determinatione locali. — Idem patet 2° *ex comparatione* quam Christus v. 22 et 23 instituit inter tres modos adorandi praedictos; siquidem inde manifestius adhuc elucescit versiculo 24 ex natura

spirituali Dei reddi rationem cur cultus perfectus Dei ab omni determinatione locali sit independens. Ac primo quidem v. 22 ostendit Christus *eminentiam adorationis Judaicae prae adoratione Samaritanorum*, ex hoc videlicet quod Judaei, colentes Deum modo legi a Deo praescriptae conformi et sine errore, *sciebant quod adorabant*, Samaritani vero, colentes Deum modo contra praescriptum legis divinae inducto et cum multa admixtione falsitatis, *nesciebant quod adorabant*. Versiculo vero 23 ostendit Christus *praeeminentiam novae adorationis a se inducendae super ipsammet adorationem Judaicam*. Cujus quidem versiculi, spectato more loquendi scriptorum Novi Testamenti (cf. Jo. I. 17; Hebr. IX. 9, 10; X. 1), hic est manifeste sensus : Licet lex caeremonialis veteris oeconomiae accommodata esset ingenio perquam carnali populi Judaici, eaque de causa sapienter a Deo sit data, attamen, absolute loquendo, adoratio hac lege praescripta imperfecta est, *quia non fit in spiritu*, *sed in corpore*, h. e. quia, ultra quam exigit natura humana, et sic infra dignitatem Dei qui colitur, nimium quantum haeret in caeremoniis externis ac corporalibus, ex quo fit ut etiam determinato loco sit adstricta. Quamobrem adoratio haec *non fit in veritate*, *sed in figura* ; quia caeremoniae illae carnales quibus peragitur, non *per se* Deo placent, sed solummodo secundum quod sunt *figura* modi adorationis magis congruentis naturae spirituali Dei, per quem jam advenientem, sicuti ceterae *justitiae carnis*, sic speciatim adstrictio illa ad determinatum locum evacuabitur. — B. Scriptura manifeste excludit a Deo omnem omnino modum compositionis, declarando videlicet *per praedicationem in abstracto* omnes omnino perfectiones divinas identificari in Deo in una ac simplicissima forma, scilicet *in actu illo essendi* in quo Exodi c. III constituitur essentia Dei. Deus est *vita* (Jo. I. 2, XIV. 6; 1 Jo. 2); est *sapientia* (Prov. I. 20, VIII. 1, 12; Sap. VII. 21); est *veritas* (Jo. XIV. 6; 1 Jo. V. 6); est *lux* (Jo. III. 19, XII. 46; 1 Jo. I. 15); est *charitas* (1 Jo. IV. 8, 16), etc.

PROBATUR III°. *Ex Patribus* (1), qui scilicet 1° unanimi

Probatio patristica ostendens omnimodam Dei simplicitatem.

(1) CYRILL. ALEX., *de Trin.* I, p. 391 (P. G. t. 75, col. 670). « An enim si quis *incorporeum et figurae et quantitatis et magnitudinis expertem* Deum nominet, absurde locuturus est? Quodsi praeterea loco minime circumscribi

consensu excludunt a Deo omnem compositionem corpoream. « Deus est incorporeus, figurae et quantitatis et magnitu-

et nullius imperio subditum esse dicat, num existimabis nihil eum ad rem loqui, licet vera sentiat?... Deus siquidem *supra genus et differentiam specificam omnino constitutus est* (Γένους μὲν γὰρ καὶ διαφορᾶς εἰδοποιοῦ παντελῶς τὸ θεῖον ἀνῴκισται). » — P. 393 (Migne col. 674) : « Nos simplices natura haud sumus; Deus autem simplex est et in quem compositio non cadat, sed omnimodam in se perfectionem habet, nullius egens. Corporea autem omnis natura ex partibus quibusdam componitur, quae ad unum aliquod integrum complendum concurrunt. »

Orig., *Princ.* I. 6. « Observandum namque est ne quis incurrat *in illas absurdas fabulas* eorum qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes revocent et Deum Patrem, quantum in se est, dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino ad intelligentiam consequens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi. »

Jo. Damasc., *Fid. orth.* I. 11. « Ea omnia quae corporea vel paululum ratione de Deo enuntiata sunt, figurate dicta sunt, altioremque sensum includunt, quippe cum Deus simplex omnisque figurae expers existat. »

Idem, ibid. I. 9. « Τὸ θεῖον ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀσύνθετον. Τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων συγκείμενον σύνθετόν ἐστιν. Εἰ οὖν τὸ ἄκτιστον καὶ ἄναρχον... καὶ ἀγαθὸν καὶ δημιουργικὸν καὶ τὰ τοιαῦτα οὐσιώδεις διαφορὰς εἰποιμεν ἐπὶ Θεοῦ, ἐκ τοσούτων συγκείμενον οὐχ ἁπλοῦν ἔσται, ἀλλὰ σύνθετον. Ὅπερ ἐσχάτης ἀσεβείας ἐστίν. »

Aug., *de Trin.* VI. c. 4. « Quanto ergo magis in illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est animus humanus, ita haec se habent. Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem; potest enim esse animus, et nullam harum habere virtutem. Deo autem hoc est *esse*, quod est fortem esse aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid [aliud] de simplici illa multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris quo substantia ejus significetur. » — C. 8. « Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed... non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse, aut omnino *ipsum esse*. »

Dion. *De div. nom.* c. V, num. 6 (P. G. t. 3. col. 820). « Ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι, καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί, καὶ τὰ ὄντα πάντα, καὶ τὰ ὁπωσοῦν τοῦ εἶναι διακρατούμενα... Καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἑνοειδῶς προϋφέστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἡ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς... Καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν ἕνωσιν συνυφεστήκασι· καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἑνοειδῶς ἡνωμένας πρός τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν ἀφ' ἧς προῆλθον, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἥνωνται. Βραχὺ δὲ αὐτοῦ διαστᾶσαι βραχὺ καὶ διακρίνονται. Μᾶλλον δὲ ἀποστᾶσαι,

dinis expers » (Cyrillus Alex., de Trin. dial. I). « Deus est incorporeus, ideoque quae de eo corporea vel paululum

μᾶλλον. » Num. 9. « Πάντα οὖν αὐτῇ τὰ ὄντα (h. e. perfectiones entium) κατὰ μίαν τὴν πάντων ἐξῃρημένην ἕνωσιν ἀναθετέον. Ἐπείπερ... πάντα μὲν ἐν ἑαυτῇ προέχει, κατὰ μίαν ἁπλότητος ὑπερβολὴν πᾶσαν διπλόην ἀπαναινομένη. Πάντα δὲ ὡσαύτως περιέχει, κατὰ τὴν ὑπερπλωμένην (supersimplificatam) αὐτῆς ἀπειρίαν... »

Greg. Nyss., *Contra Eunom.* I (P. G. t. 45. col. 322). « Ceterum simplicem esse divinam illam et beatam omnibusque supereminentem naturam, neque agrestes admodum et hebetes ingenio negaturos esse puto. Quomodo enim quis naturam illam speciei et figurarum varietatis expertem et ab omni quantitate quae in magnitudine visitur separatam, credat esse multiformem et compositam ? Quod vero juxta dogma ab istis confictum sublimis illa et super aliarum rerum ordinem posita substantia simplex non sit (licet alioquin verbis pulchre simplicitatem asserant), facile deprehendet quisquis paululum mentem advertere voluerit. Nam quis ignorat quod simplicitas secundum suam propriam rationem in sanctissima Trinitate remissionem et intensionem non recipiat ? In qua enim natura mixtionem et concursum qualitatum invenire non est, quin potius in qua impartibilem et compositionis plane expertem facultatem animo concipimus, quomodo quis intensionis et remissionis diversitatem aliquo modo cogitatione complecteretur ? Necesse enim est ut is qui differentiam in his statuit, qualitatum quarumdam confluxum circa subjectum concedat : quia vel per excessum vel per defectum differentiam in his considerat, et per hoc quantitatis rationem ei quod quaeritur superinducit. Vel in bonitate, potentia, sapientia, vel si quid aliud in divina natura inesse posse cogitatur, redundantiam vel imminutionem adstruit, et sic compositionis rationem non evitabit : nam sapientiam, potentiam et hujus generis alia bona sine imminutione ac defectu possidet id cui bonum non est adventitium, *sed ipsum quod est, tale natura sua est.* Itaque is qui asserit majores et minores esse in divina natura substantias, is imprudens divinum numen ex inaequalibus compositum efficit, *ut aliud concipiamus esse subjectum, aliud vero id quod participatur;* per cujus participationem in bono fiat id quod ex natura sua non est tale. *Quodsi vero simplicem omnique modo unam existimaret substantiam,* ipsamque, sicut est, bonitatem non ex acquisitione bonitatis ejusmodi factam esse credidisset, haudquaquam intensionem in ea statuisset. »

Basil., Epist. 8, n. 3 (P. G. t. 32. col. 250). « Nos, secundum veram doctrinam, neque similem neque dissimilem Patri Filium dicimus. Nam aeque utrumque horum repugnat. Enimvero simile et dissimile qualitatum habita ratione dicuntur. *Deus autem liber est a qualitate.* Verum identitatem naturae confitentes, et consubstantiale admittimus, et compositionem fugimus. » Num. 10. « Sed neque ipsum (Spiritum sanctum) natura simplicem, ut apparet, confitetur. Dicit enim ipsum numero unum. Quidquid autem *numero unum est,* id, ut dixi, simplex non est. Si vero simplex non est Spiritus sanctus, *ex essentia et sanctitate constat :* quod autem ejusmodi,

ratione enuntiata sunt, figurate dicta sunt » (Damascenus, De fide orth. I). « Non est Deus humana forma praeditus, compositum est. Sed quis adeo demens est ut Spiritum sanctum dicat compositum, et non simplicem ? »

Maxim., *De charitate*, *centuria* IV, n. 8. « Noli in simplici atque infinita sanctae Trinitatis substantia habitus et habilitates quaerere, ne compositam eam facias, perinde ac creata : quod absurdum et nefas in Deo cogitare... » Num. 9. « Sola est simplex et uniformis, *nullaque imbuta qualitate*, et pacata et tranquilla, infinita et omnipotens omniumque effectrix essentia. *Omnis autem creatura composita est ex substantia et accidente*, egetque divina providentia, ut quae minime libera sit a mutatione. » (P. G. t. 90. col. 1050.)

Cyrill. Hier., *Catechesi* VI, de Deo uno, n. 7 (P. G. t. 33. col. 550). « *Deus uniformis est substantiae* (μονοειδής ἐστι τὴν ὑπόστασιν). Non enim quia vocatur bonus et justus, et omnipotens et Sabaoth, idcirco varius est et diversus; sed unus et idem cum sit, innumeras divinitatis operationes emittit. Non aliqua ex parte plus habens, ex alia minus; sed in omnibus similis est sibi ipsi. Non in bonitate solum magnus, et sapientia minor; sed parem ejusdemque potestatis habens sapientiam et bonitatem. Non ex parte videns et ex parte visione privatus, verum *totus oculus et totus auditus et totus mens ;* non uti nos ex parte intelligens et ex parte nesciens : blasphemus enim et divina majestate indignus est hic sermo... » Num. 11. « Unde ille Graecorum in diis pluribus error ? Incorporeus Deus est : unde igitur stupra et adulteria iis qui apud eos dicuntur dii, imputantur ? »

Athan., *de Synodis*, n. 34 (P. G. t. 26, col. 754). « Si igitur cum Patrem nominatis aut hanc vocem « Deus » pronuntiatis, non substantiam significatis, neque *ipsum qui existit* prouti est secundum substantiam intelligitis (οὐδὲ αὐτὸν τὸν ὄντα ὅπερ ἐστὶ κατ' οὐσίαν νοεῖτε), sed aliud circa ipsum aut aliquid pejus, quod a me dictum nolim, per haec significatis : vobis ergo scribendum non fuit *ex Patre Filium esse*, sed ex iis quae circa ipsum vel in ipso sunt; ut hinc vitantes Deum vere Patrem dicere, *eumque qui vere simplex est*, *compositum corporeumque intelligentes*, *recentioris blasphemiae inventores essetis.* »

Epiph., haeresi 76, in Confutatione 14 Aetii. « Πάθη ὅλως ἐν Θεῷ διηγεῖσθαι ἀσεβέστατον. Εἴσω γὰρ παθῶν. Οὐδὲ ὅλως περιέχεται τὸ θεῖον. Ἀνωτάτω δὲ ὂν τῶν τοιούτων, τῶν ἐν ἡμῖν εἰς μεριστικὰς ἐννοίας ὑποπιπτόντων, κατὰ πάντα τρόπον ὁ Ἀετίου λόγος ἀνατραπήσεται. » (P. G. t. 42, col. 578.)

Bern., Serm. 81 in Cantic. « Et ut quod dicitur plenius fiat, soli Deo id est esse quod beatum esse, atque hoc primum et purissimum simplex. »

Idem, *de Consid.* l. V. c. 7 (num. 15). « Quid est Deus ? Quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris esse aliquid *quo Deus sit et quod Deus non sit*. Hoc enim sine dubio melius. Quomodo non melius Deo, si Deus non est, quod dat Deo ut sit ? At melius illam divinitatem *quae* dicunt Deum esse, non aliud quam Deum esse fatemur. Non est ergo in Deo nisi Deus. Quid, inquiunt, negas Deum habere divinitatem ? *Non, sed quod habet, hoc est.* Negas divinitate Deum esse ? *Non, sed non alia quam quae*

ut audiat, neque sensibus ei est opus, ut placuit Stoicis » (Clemens Alex., Strom. VII. p. 721). « Incorporeus est Deus; unde mirabile apparet potuisse ei Graecos stupra et adulteria tribuere » (Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi VI). « Divinam naturam, quae incorporea est, velle facere divisibilem in partes, extremae simul est impietatis atque insi-

ipse est... Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholiceque, *sed multa unum*. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa, dicimus magnum, bonum, justum et innumera talia : sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum... Non multa, inquiunt, sed unam tantum divinitatem, quae omnia illa sunt, Deo ut sit conferre asserimus. Asseritis ergo, et si non multiplicem, duplicem Deum, et non *ad merum simplex* pervenistis... Tam non habet *hoc* et *illud* quam non *haec* et *illa*. *Est qui est, non quae est*... *Unum quippe est, sed non unitum*. Non partibus constat, ut corpus; non affectibus distat, ut anima ; non formis substat, ut omne quod factum est; sed neque formae [uni], ut istis visum est... Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est... Non est formatus Deus : forma est. Non est affectus Deus : affectio est. Non est compositus Deus : merum simplex est. Et ut liquido noveris quid dicam simplex, idem quod unum. Tam simplex Deus quam unus est. Est autem unus, et quo modo aliud nihil. Si dici possit, *unissimus est*. »

Cyrill. Alex. *Thesaurus de sancta Trinitate*, Assertio XXXI, p. 262 (P. G. t. 75. col. 444). « Κατὰ πλειόνων γὰρ κατηγορεῖται τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη· διαφερόντων δὲ ἢ τῷ εἴδει ἢ τῷ ἀριθμῷ. Τὸ δὲ ἀγένητος ὄνομα οὐκ ἂν φέροιτο κατά τινος ἑτέρῳ, μόνῳ δὲ ὑπάρχει Θεῷ... Διαφορὰ τοιγαροῦν ἔσται τὸ ἀγένητον, καὶ διαφορὰ οὐσιώδης... Ὁρῶμεν τοίνυν ὅτι πᾶν ὅπερ ἂν δέχοιτο τὴν διαφοράν, σύνθετον ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦν. Ἐπειδὴ δὲ ἁπλοῦς τε ὢν καὶ ἀσύνθετος παρὰ παντὸς ἂν δήπουθεν ἀνθρώπου Θεὸς ὁμολογηθήσεται, οὐκ ἂν εἴη διαφορὰ τὸ ἀγένητον. »

Irenaeus, *Contra haereses*. Lib. I, c. XII, n. 2. « Ὁς [Θεὸς] ἅμα τῷ νοηθῆναι καὶ ἐπιτελεῖ τοῦθ' ὅπερ ἠθέλησε, καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐννοεῖται τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐννούμενος ὃ καὶ θέλει, καὶ τότε θέλων ὅτε ἐννοεῖται, ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν. » (P. G. t. 7, col. 572.)

Aug., *Civ. Dei*, XI. 10. « *Ideo simplex dicitur Deus, quoniam quod habet, hoc est*... In quo ergo ad seipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet : sicut ad seipsum dicitur vita, habendo utique vitam ; et eadem vita ipse est. »

Leo M., Epistola ad Turribium, 15, aliter 93 (P. L. tom. LIV, col. 677), n. 5. « Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo justitia est; sed multi sunt participes veritatis, et sapientiae atque justitiae. Solus autem Deus nullius participationis indigens est : de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia. Incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit, quia *esse* illi quod est sempiternum, semper est proprium. »

pientiae » (Origenes, Princ. I. 6), « est blasphemum » (Athanasius, de Synodis, 34). — 2° Alios etiam modos compositionis, licet non ita crassos, Patres removent a Deo, scilicet a) *compositionem ex subjecto et accidente* : « Deus liber est ab omni qualitate » (Basilius, epist. 8, n. 3); « divina natura nulla est imbuta qualitate, dum omnis creatura composita est ex substantia et accidente » (Maximus, De charitate, centuria IV. 8); « πάθη ὅλως ἐν Θεῷ διηγεῖσθαι ἀσεβέστατον » (Epiphanius, haeresi 76, in confutatione Aetii); « Deus non substat affectibus ut anima » (Bernardus, de Consid. l. V. c. 7).— b) *Compositionem ex essentia et supposito*. « Repugnat cogitare aliud esse in Deo suppositum (τὸ ὑποκείμενον), aliud essentiam quae participetur (τὸ μετεχόμενον) » (Gregorius Nyssenus contra Eunom. I). « Si quis dixerit Spiritum sanctum esse *numero unum*, facit eum compositum ex essentia [tamquam communi] et ex sanctitate [tamquam principio individuante], quod dementis est de Deo asserere » (Basilius, epist. 8, n. 3). « Non est aliquid quo Deus sit et quod Deus non sit » (Bernardus, de Consid. l. V, c. 7). — c) *Compositionem ex genere et differentia*. « Deus supra genus ac differentiam specificam constitutus est » (Cyrillus Alex., de Trin. dial. I); « constituere in Deo essentiales differentias (οὐσιώδεις διαφορὰς), est negare Deum esse simplicem, quod est extremae impietatis » (Damasc., De fide orth. I, 9). « Non formis constat, ut omne quod factum est. Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est » (Bern., de Consid., l. V, c. 7). — Quocirca 3° Patres generaliter omnem omnino modum compositionis a Deo excludunt. « Deus est ἀσύνθετος κομιδῇ » (Cyrillus Alex., de Trin. dial. I); « summa est ejus simplicitas » (Augustinus, de Trin. VI, 6); « supereminenter omnia in eo uniuntur, estque in eo ὑπερβολὴ ἁπλότητος πᾶσαν διπλόην ἀπαναινομένη, et ejus infinitas est plus quam simplex » (Dion. De div. nom. V); « est ἁπλῆ καὶ πάντη μία » (Gregorius Nyss. cont. Eunom. I). « Est primum ac purissimum simplex » (Bernardus, serm. 81 in Cant.). « Est merum simplex, tam simplex quam unum; et, si dici posset, est unissimus » (idem, de Consid., l. V, c. 7). — Immo 4° Juxta Patres de dogmate simplicitatis divinae tam certo constat inter christianos, « ut ne ii quidem qui inter eos hebetes sunt atque agrestes, illud ignorent » (Greg. Nyss. c. Eunom.); « ut hoc negare sit dementis, sit absurdum, sit blasphemum » (Basil., epist. 8. n. 3; Maximus,

De charitate, centuria IV, 8; Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi VI; Damasc., De fide orth. I. 9). — Ideoque 5° ex hoc dogmate simplicitatis divinae tamquam universaliter agnito Patres redarguunt ac refellunt haereticos, deducendo eos ad absurdum. Quo modo v. g. contra Arianos argumentatur Basilius, dicens ex eo quod Filius ponatur esse substantialiter divisus a Patre, et tamen similis ei, sequi esse in Deo compositionem ex natura et supposito (epist. 8. n. 3). Simili modo contra eosdem haereticos argumentatur Cyrillus Alex. in Thesauro, assertione XXXI : « Si nomen *ingenitus*, inquit, sit nomen substantiae, erit in Deo compositio ex genere et differentia specifica. » Haud secus Athanasius, de Synodis, 34 : « Si Filius non sit ex substantia Patris et tamen ex Patre, erit, inquit, Deus compositus et corporeus. » — Tandem 6° Rationem a priori reddentes Patres hujusce summae simplicitatis in Deo, eam probant ex eo quod Deus est *actus purus*. Quod verbis aequivalentibus tripliciter exprimunt. — Scilicet vel *a*) dicunt omnes perfectiones divinas formaliter identificari cum ejus *esse*. « Non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse, aut omnino ipsum *esse* » (Aug. de Trin. VI, cap. 4. Cf. Dion. De div. nom. V; Bern. de Cons. V, c. 7). « Deus est μονοειδὴς » (Cyrillus Hier., Catech. VI; Maximus, De charitate, cent. IV). — Vel *b*) dicunt Patres unamquamque perfectionem quae Deo conveniat, esse *totum Deum*. « Ὅλος ἔννοια, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος, ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν » (Irenaeus, De haeresibus, lib. I. c. XII. 2). « Totus est oculus, totus auditus, tota mens » (Cyr. Hier. Catech. VI; Clem. Alex., Strom. VII, p. 721). — Vel tandem *c*) dicunt Patres omnem omnino perfectionem quam Deus habeat, esse ex formali sua ratione ipsammet notam singularizantem Dei, quod perinde est atque asserere omnes perfectiones divinas identificari in una eademque perfectionis forma, quae est *esse divinum*. Quo pertinet illud Augustini (Civ. Dei, XI. 10), quod *ad instar axiomatis* deinceps a Scholasticis est usurpatum : *Deus omne quod habet, hoc est*, et illud plane idem Gregorii Nysseni (c. Eunom. I, ed. Migne col. 322) : « Θεὸς, καθ' ὅ ἐστι, τοιοῦτον πέφυκεν. » Eodem modo s. Bern. (de Consid. V, c. 7), s. Leo Magnus (epist. ad Turribium), s. Gregorius Magnus (Moralium lib. II. c. 27).

CAPUT III.

De infinitate Dei.

—

Diversi perfectionis modi.

58. *Perfectio* (voce abstracta) dicitur omnis ratio per quam actu habitam participatur aliquid de realitate seu de *esse*. — Est vel *mixta*, vel *simplex*, vel *simpliciter simplex*, secundum quod ex formali suo conceptu vel includit defectum ulterioris realitatis vel praescindit a tali defectu vel totaliter eum excludit. (Cf. supra, n. 16.)

Notio entis simpliciter perfecti.

In concreto vero, ens illud est *simpliciter perfectum* quod actu habet omne id quod pro naturali capacitate atque exigentia suae essentiae habere potest. — *Perfectissimum* vero dicitur aliquod ens vel relative et secundum quid, vel absolute et simpliciter. Ens perfectissimum *secundum quid*, sive *relative*, sive *secundum comparationem*, est ens quod actu habet omnem perfectionem quam possibile est haberi in determinato aliquo sive ordine sive genere sive specie rerum, vel etiam est ens quod, etsi aliud ens eo perfectius in eodem rerum ordine sit possibile, est tamen de facto perfectius ceteris rebus sive ad eumdem ordinem pertinentibus sive adeo omnibus.

Notio entis simpliciter infiniti.

Ens simpliciter et absolute perfectissimum est ens quod per essentiam suam habet omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis; sive aliter, est ens quod per essentiam suam habet omnes perfectiones simplices possibiles, sine ullo defectu. Ex qua definitione patet ens simpliciter perfectissimum esse idem quod ens simpliciter infinitum. *Ens* igitur *simpliciter infinitum* est illud quod in nulla linea perfectionis simplicis aliquo limite sive defectu realitatis afficitur.

Porro, spectato nostro concipiendi modo, distinguitur in ente simpliciter infinito duplex infinitas, nempe a) ***infinitas essentialis***, quae est infinitas in linea essendi, et b) ***infinitas attributalis***, quae est infinitas in omni alia perfectionis linea.

Quaeritur jam an utraque haec infinitas Deo competat, et utrum per consequens Deus sit ens simpliciter infinitum.

59. Deum esse natura sua infinitum, negaverunt Socinianí et inter Calvinianos Vorstius. Quibus accensendi sunt quotquot Deo positivam aliquam imperfectionem adscripserunt, v. g. ii qui putaverunt Deum secundum affectus suae voluntatis esse, sicuti homines, mutabilem. Variorum sententiae de demonstrabilitate infinitatis Dei.

Fuerunt etiam qui, licet non negarent Deum esse ens simpliciter infinitum, contenderent tamen hanc ipsius infinitatem ex solis rationis principiis satis efficaciter demonstrari non posse. Quam quidem opinionem tuiti sunt 1° *aliqui Scholastici sequioris aetatis*. Ut enim de auctoribus sui temporis testis est Molina (Comm. in I^{am} p., q. 7. a. 1), plerique eorum existimabant infinitatem divinae essentiae solummodo ex fide ut rem certam teneri. Quorum quidem sententiam non obscure amplectitur Molina ipse; nam postquam aliorum auctoritate se quadantenus munivit, nonnisi ut probabilia proponit ea argumenta quae ad comprobandam infinitatem Dei judicat esse ceteris efficaciora. Causa autem erroris his omnibus fuit error priorum quorumdam circa id ex quo tamquam medio demonstranda sit infinitas Dei. Quidam videlicet, non valentes percipere essentiam in rebus creatis comparari ad *esse* sicuti potentiam finitivam ad actum finibilem, rejecerunt tamquam commentitio fundamento innixum argumentum illud quo infinitatem Dei in essendo s. Thomas probat *ex eo quod esse Dei est esse irreceptum*. Quocirca jam non *a priori intrinseco*, ex exclusione videlicet principii intrinsece limitantis τὸ esse divinum, sed vel *a priori extrinseco*, ex exclusione videlicet principii efficienter limitantis τὸ *esse* divinum, vel *a posteriori*, ex eo videlicet quod Deus arguitur esse infinitae potentiae vel infinitae scientiae, probare aggressi sunt Deum esse simpliciter infinitum in essendo. Quae sane omnia argumenta vel immanifesta sunt in eo quod assumunt, vel inefficacia ad concludendum intentum. — Huc accessit quod alii quidam formalem conceptum infinitatis reposuerunt sive in aseitate sive in immensitate; sic demonstrationem infinitatis essentialis Dei non aggredientes, sed eludentes. Hanc igitur sive inefficaciam argumentorum sive mutationem elenchi perspicientes aliqui, devenerunt in eam quae praedicta est, sententiam de impossibi-

litate infinitatem divinam ex solis principiis rationis demonstrandi.

Idem opinati sunt 2° e recentioribus quamplurimi, juxta quos Deum esse infinitum, non aliunde certo innotescit nisi *vel ex revelatione*, uti asseruerunt traditionalistae severiores, *vel ex immediato intuitu rationis*, uti asserunt pantheistae et ontologistae. Causa porro erroris ad recentes istos manavit a Kantio, qui in *Critica rationis purae* ostendere aggressus est ens infinitum esse quidem *prototypon ideale* quod necessario naturae impulsu ratio efformet, non tamen possibile esse pro reali hujusmodi entis existentia demonstrationem aliquam convincentem afferri. In tali quippe demonstratione, uti contendit Kantius, mox ut ratio conclusit existere ens necessarium, ipsa supponit ens illud necessarium esse idem ei enti necessario quod vi ideae illius prototypae mente jam praeformatae concipitur ut ens simpliciter infinitum. Et sic, uti pergit dicere Kantius, perficit demonstrationem ratio, falso accipiendo uti inter se convertibiles hasce duas propositiones : *Ens infinitum est ens necessarium* et *Ens necessarium est ens infinitum*.

Propositio.

Deus est simpliciter infinitus, tam essentialiter quam attributaliter: quod quidem efficaciter probari ex eo quod Deus est esse per essentiam, habet communis sententia Patrum, quippe qui asserant hoc nomine *Qui est* revelatam esse plenitudinem perfectionis divinae.

60. Argumentum est hujusmodi : Deus est simpliciter infinitus in essendo, seu continet in se totam plenitudinem τοῦ *esse* sine ullo defectu. Ergo est simpliciter infinitus in omni omnino linea perfectionis simplicis.

Rationes ostendentes Deum esse simpliciter infinitum in essendo.

Probatur I^a^ pars, *Deum esse simpliciter infinitum in essendo*, quod est antecedens argumenti facti. — 1° Ex eo quod, quum esse Dei sit ipsamet essentia Dei, *esse Dei est esse irreceptum*. Esse enim quod non recipitur in essentia aliqua praevia quae ei determinet modum ac mensuram essendi, est necessario infinitum. Quod quidem patet tripliciter. *Primo*, ex eo quod omne ens participat de plenitudine essendi secundum latitudinem arctiorem amplioremve suae

1° Exclusio omnis potentiae coarctantis amplitudinem τοῦ esse divini.

essentiae. Inde videlicet efficitur ut ens cujus essentia consistat in ipsomet *esse*, habeat de plenitudine essendi secundum totam latitudinem essendi, h. e. ut ejus *esse* sit simpliciter plenissimum. *Secundo*, idem patet ex eo quod secus dicendum esset ad formalem rationem τοῦ *esse ut sic* pertinere aliquod *non esse*, quod contradictorium est in terminis. *Tertio*, idem patet ex eo quod in re qualibet existente nihil aliud est invenire nisi *esse aliquod* et *limitationem* hujus esse. Inde videlicet efficitur ut in re omni in qua inveniatur essentia habens formalem distinctionem ab actu essendi, talis essentia nihil aliud valeat esse nisi *limitatus aliquis modus secundum quem participabile est esse*. Quamobrem si τὸ esse Dei esset limitatum, consequens foret agnoscendam esse in Deo essentiam quae formaliter distinguatur ab actu essendi quaeque idcirco sit secundum se in potentia ad esse, quod patet esse absurdum. — Eadem pars probatur 2° *ex eo quod τὸ esse est nota singularis sive haecceitas Dei*. Omne enim ens habet notam ipsum singularizantem secundum totam ejus amplitudinem. Sicut Socrates v. g. habet totam amplitudinem Socrateitatis sine ulla contractione. Si enim haec nota non secundum totam suam amplitudinem, sed contracte impleretur in eo, oporteret ejus amplitudinem contrahi in eo per aliam notam, et sic haec non esset ejus nota singularis, sed esset nota secundum alias atque alias differentias participabilis a pluribus, ac proinde nota communis. Sed nota singularis Dei est ipsum *esse*, — tum quia non datur in Deo compositio ex essentia (quae est ejus *esse*) et supposito, — tum quia *esse* actuale non cadit in essentiam nisi prouti haec est singularizata : quapropter quando τὸ esse in nullam cadit essentiam, sed est ipsa rei essentia, oportet ipsum per se esse singulare. Necesse est ergo rationem *essendi* impleri in Deo secundum totam suam amplitudinem, h. e. sine ullo defectu essendi (1).

2° Formalis identitas rationis singularizantis essentiam divinam cum τῷ esse divino.

PROBATUR IIª PARS, scilicet *Deum esse simpliciter infinitum in omni linea perfectionis simplicis*, quod est consequens argumenti facti. — 1° Ex eo quod omne ens in tantum est perfectum secundum qualemcumque rationem perfectionis, in quantum per talem rationem participat aliquo modo

Rationes ostendentes Deum esse simpliciter infinitum in omni linea perfectionis simplicis.

(1) Cf. S. THOMAS in Iª p. q. 7. a. 1.

1° Formalis identitas omnis perfectionis simpliciter simplicis cum puro actu essendi.

de esse. Sed in quo est tota plenitudo essendi, in eo manifestum est praehaberi eminenter *omnes modos essendi* sine ullo defectu. Ergo per hoc quod in eo est plenitudo totius esse, Deus in se praehabet omnes perfectiones sine ullo defectu, seu, quod idem est, ipse est simpliciter infinitus in quacumque linea perfectionis simplicis. — 2° Ex eo quod omnis perfectio participata, cujuscumque sit lineae, in tantum viget vel possibilis est vigere, in quantum causaliter reducitur ad perfectionem imparticipatam ejusdem lineae. Sed formalis ratio sive quidditas omnis perfectionis imparticipatae, eo ipso quod est *imparticipata* seu *a se*, consistit *in pura forma essendi*, ut supra ostensum est (1). Ex quo efficitur omnes omnino perfectiones imparticipatas, cujuscumque sint lineae, formaliter identificari inter se in una et eadem forma essendi. Deus igitur, qui per essentiam suam est pura forma essendi, per essentiam suam est omnis perfectio. Et quia per essentiam suam habet esse secundum totam amplitudinem τοῦ esse, per essentiam suam habet etiam unamquamque aliarum perfectionum secundum totam amplitudinem hujusce perfectionis. Perfectionum enim quarum rationes formales inter se identificantur, eadem est amplitudo, ac proinde si qua earum habeatur secundum totam suam amplitudinem, necesse est ceteras etiam haberi secundum totam suam amplitudinem (2).

2° Causalis reductio omnis perfectionis simplicis ad perfectionem imparticipatam ejusdem lineae.

Consensus Patrum in repetendo rationem infinitatis divinae ex τῷ esse Dei irrecepto.

Probatur 2°. *Ex Patribus.* Etenim 1° juxta Patres ratio cur Deus non solummodo secundum comparationem, sed simpliciter sit infinitus, est quia est *esse per essentiam* (3) :

(1) P. 85.

(2) Cf. S. Thomas in 1a p. q. 4. a. 2.

(3) Greg. Nyss., *c. Eunom.* l. I (post verba citata cap. praec.). « Εἰ δὲ ἀληθῶς ἁπλῆν καὶ πάντη μίαν ἐνενόει τὴν οὐσίαν, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἀγαθὸν οὖσαν, οὐ γινομένην ἐξ ἐπικτήσεως (si cogitaret naturam illam omnino simplicem, quae est ipsamet bonitas identificata cum esse, non vero per participationem fit bona), οὐκ ἂν τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον περὶ αὐτὴν ἐλογίζετο. Εἴρητο γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὅτι μόνῃ τῇ τοῦ κακοῦ παρουσίᾳ τὰ ἀγαθὰ κατασμικρύνεται [Vi phraseos praecedentis *praesentia ista mali* est natura aliqua quae non sit formaliter *ipsum esse*, sed quae sit in potentia ad esse]. Ἐφ' ὧν δὲ ἡ φύσις ἀνεπίδεκτός ἐστι τοῦ χείρονος, ὅρος οὐκ ἐπινοεῖται τῆς ἀγαθότητος. Τὸ δὲ ἀόριστον οὐ τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει τοιοῦτόν ἐστιν, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ νοούμενον ἐκφεύγει τὸν ὅρον. »

Bern., *Consid.* l. V. c. VI. « Quis est Deus? Non sane occurrit melius

« A quo *esse* participant omnia [quod proinde ipsum habet *esse* per essentiam], ei *totum esse* tribuendum est » (Gregorius Naz. Orat. 6. n. 12). « Per hoc ipsum quod Deus nominatur *ille qui est*, nominatur de eo omnis omnino perfectio » (Bernardus, De Consid. l. V. c. VI). « Per hoc ipsum quod Deus habet bonitatem imparticipatam [seu quod idem

quam *qui est*. Hoc ipse de se voluit responderi ; hoc docuit, dicente Moyse ad populum : *Qui est* misit me ad vos : merito quidem : nihil eo competentius aeternitati quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur : Quod est *Est*. Nempe hoc est ei *esse* quod *haec omnia esse*. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse ; si ea dixeris, nihil addidisti ; si non dixeris, nihil minuisti. Jam si vidisti hoc tam singulare, *tam summum Esse*, nonne in comparatione hujus quidquid hoc non est, judicas potius non esse quam esse?

Dion. Areop., *De div. nom.* V. 4. « Ἐπεὶ δὲ καὶ περὶ τούτων εἴπομεν, φέρε, τἀγαθὸν ὡς ὄντως ὄν, καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων οὐσιοποιὸν ἀνυμνήσωμεν... Καὶ γὰρ ὁ Θεὸς οὗ πώς ἐστιν ὤν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφώς. » (Cf. supra, p. 92.)

Greg. Naz., Orat. 6, n. 12. « Φέρε, καὶ δι' εὐχῶν καὶ διὰ λογισμῶν βεβαιωτώμεθα ταύτην εἰς δύναμιν. Ἐκεῖνο πρῶτον ἐνθυμηθέντες ὅτι κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον Θεός, εἰ μή τῳ φίλον καὶ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ἄγειν αὐτόν, ἢ ὅλον ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι, παρ' οὗ καὶ ἄλλοις. »

Idem, Orat. 30, n. 18. « Ὅσον δ' οὖν ἐκ τῶν ἡμῖν ἐφικτῶν, ὁ μὲν ὢν καὶ ὁ Θεὸς μᾶλλόν πως τῆς οὐσίας ὀνόματα, καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ὤν. Οὐ μόνον ὅτι τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους, καὶ τὴν κλῆσιν ἀπαιτούμενος ἥτις ποτὲ εἴη, τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτόν. Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με, τῷ λαῷ κελεύσας εἰπεῖν, ἀλλ' ὅτι καὶ κυριωτέραν ταύτην εὑρίσκομεν... Ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον. Τὸ δὲ ὄν, ἴδιον ὄντως Θεοῦ καὶ ὅλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικοπτόμενον. » (Videsis eumdem textum latine redditum supra, pp. 91, 92.)

Idem, Orat. 38, n. 7. « Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ ἔστιν ἀεί. Τὸ γὰρ ἦν καὶ ἔσται τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὢν ἀεί, καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοιαν καὶ χρόνου καὶ φύσεως· νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἔνδαλμα· πρὶν κρατηθῆναι φεῦγον, καὶ πρὶν νοηθῆναι διαδιδράσκον· τοσαῦτα περιλάμπον ἡμῶν τὸ ἡγεμονικὸν, καὶ τοῦτο* κεκαθαρμένον, ὅσα καὶ ὄψιν ἀστραπῆς τάχος οὐχ ἱσταμένης... Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον, καὶ δυσθεώρητον· καὶ τοῦτο πάντη καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἡ ἀπειρία· κἂν τις οἴηται τῷ† ἁπλῆς εἶναι φύσεως ἢ ὅλον ἄληπτον εἶναι ἢ τελέως ληπτόν. Τί γὰρ ὃς ἁπλῆς ἐστι φύσεως, ἐπιζητήσωμεν; Οὐ γὰρ δὴ τοῦτο φύσις αὐτῷ ἡ ἁπλότης· εἴπερ μήδε τοῖς συνθέτοις, μόνον τὸ εἶναι συνθέτοις. » (Videsis versionem lat. supra, p. 92.)

* edit. τοῦτα.

† ita Migne pro τό.

est, per hoc ipsum quod habet esse per essentiam], nullus terminus bonitatis in eo cogitari valet, sed est infinitus non solummodo secundum habitudinem ad alia, sed ipse secundum se terminum omnem respuit (αὐτὸς καθ'ἑαυτὸν ἐκφεύγει τὸν ὅρον)» (Gregorius Nyss., c. Eunom. l. I). — 2º Ideo autem juxta Patres ex eo quod Deus est *ipsum esse subsistens* recte infertur eum esse infinitum, quia principium limitativum τοῦ *esse* non valet esse nisi essentia aliqua praevia, secundum cujus videlicet capacitatem amplitudo τοῦ *esse* ad determinatum aliquem modum plenitudinis coarctetur. « Quia Deus non est aliquo modo ens [h. e. quia non est ens secundum modum alicujus essentiae], sed simpliciter et incircumscripte [h. e. sine ratione aliqua essentiali contrahente ejus esse], idcirco *totum in se esse* complexus est et anticipavit» (Dion. Areop., De div. nom. c. V, 4). « Quia *esse* Dei non est alligatum alii alicui rationi quae eam definiat ac circumscribat, idcirco *esse* et *quidem totum* est proprium Dei» (Gregorius Naz., Orat. 30, n. 18). « Quia *esse* Dei superexcedit mensuram (ὑπερεκπίπτει) quam τῷ esse ponit omnis ratio sive temporis sive naturae, sed citra ullam cum alia quacumque ratione compositionem *esse* Dei est omnino simplex; idcirco Deus totum in se *esse* complexus est, neque initium habens neque finem, tamquam pelagus quoddam essentiae infinitum et interminatum» (Greg. Naz., Orat. 38, n. 7). Cf. Joannes Damasc. De fide orth. I. 9, qui ultimum hoc incisum ex integro transcripsit.

CAPUT IV.

De unitate Dei.

61. Unum quod convertitur cum ente, non superaddit enti nisi aliquid rationis, nempe *negationem divisionis*. Hinc, sicuti solummodo individuum substantiae est ens per se et simpliciter, ita solummodo tale individuum est unum per se et simpliciter. Unitas per se tali individuo competens dicitur *unitas numerica*, quo distinguatur ab unitate quae est propria naturae pure specificae vel pure genericae. Ejusmodi enim natura non habet unitatem nisi in mente eam abstrahente a conditionibus individuantibus; in ipsa quippe rerum natura, ea multiplicatur vel saltem multiplicabilis est secundum plura individua. Unitas numerica.

Porro nulla res corporea est numerice una per ipsam suam essentiam. Licet enim essentia rei corporeae, perinde atque omnis alia essentia, sit formaliter indivisibilis, ipsa tamen est divisibilis per divisionem materialem. Et propterea id quod in rebus corporeis est principium individuationis, quod est materia signata, est positum extra rationem essentiae.

De essentiis vero rerum penitus immaterialium, quae sunt formae complete per se subsistentes, manifestum est eas neque formaliter neque etiam materialiter esse divisibiles. Quapropter de omni tali essentia necesse est fateri cum s. Thoma eam esse per se individuam, h. e. eam esse unam non modo specie, sed et numero. Verumtamen in ipsis essentiis substantiarum immaterialium creatarum est considerare rationes quasdam in quibus ipsae univoce inter se conveniant, quaeque proinde tamquam genera multiplicentur secundum plura, per divisionem formalem.

Solius vero essentiae divinae illud est proprium, quod *nulla ratio de ea est praedicabilis, quae univoce sit multicabilis secundum plura individua.* Singularis unitas essentiae divinae.

Ratione hujusce suae singularis et plane incommunica-

bilis unitatis, Deus praedicatione abstracta dicitur esse *ipsa per se unitas*, μονὰς sive etiam ἑνάς. Coincidit autem ferme, etiam secundum nostrum concipiendi modum, haec summa Dei unitas cum summa ejusdem simplicitate. Eo enim aliqua ratio, sive essentialis sive accidentalis sit, invenitur esse multiplicabilis, quod ipsa diversimode valet componi cum differentiis eam ad diversa determinantibus. Ideoque a qua essentia abest omnis compositionis modus, ab ea etiam abest omnis multiplicabilitatis modus, h. e. tum ille multiplicabilitatis modus qui intelligitur secundum divisionem speciei in multa individua, tum etiam ille multiplicabilitatis modus qui intelligitur secundum divisionem generis in multas species.

Errores contrariantes unitati essentiae divinae.

62. Numericam unitatem essentiae divinae inficiati sunt 1° *polytheistae* et 2° *assertores duorum principiorum*, unius per se boni, alterius per se mali, Zoroaster nimirum, Manichaei, Priscillianistae atque ipse adeo Plato. Ad utrosque referendi sunt *Gnostici*, qui videlicet ex una parte multiplicabant Deos, comminiscendo triginta vel plures adeo *aeones* (αἰῶν) contineri *pleromate*, ex alia vero parte duo inducebant *principia*, asserendo praeter Bython (Βυθὸς) et Sigen (Σιγὴ), qui sunt principium totius pleromatis, esse et aliud principium ingenitum, materiam scilicet sive regionem tenebrarum. — Nominandi etiam veniunt inter hostes summae Dei unitatis 3° *Tritheitae*, qui secundum multiplicationem trium personarum divinarum existimaverunt multiplicari naturam divinam.

Propositio.

Deus per essentiam suam quoquo modo consideratam est unus unitate singularitatis.

Demonstratio rationalis unitatis Dei : 1° ex unitate ordinis mundani ;

63. Probatur I° *ratione*, idque tripliciter.

1° *A posteriori, ex unitate ordinis mundi*, hoc modo. Manifestum est omnes res hujus mundi tamquam partes unius ordinis universalis concorditer conspirare in unum eumdemque finem. Sed hoc impossibile esset, si plures essent Dii qui hunc mundum condidissent. Quum enim Deus, quippe qui sit motor immobilis, nequeat moveri ab alio tamquam a fine, sed ipse sibimetipsi sit finis, unusquisque multorum illorum Deorum qui universum fabricati essent, proprium suum

intendisset finem tamquam ultimum, proindeque quot essent Dii, tot essent partes mundi inconnexae sive inconspirantes.

2° ex formali identitate τοῦ esse divini cum essentia divina :

2° *A priori*, ex eo quod Deus est *ipsum esse per essentiam*. Quidquid enim est multiplicabile secundum plura, hoc secundum se est in potentia ad varias differentias sive individuantes sive specificantes, ac per consequens hoc est in potentia ad actum essendi. Quum igitur divina essentia secundum se totam consistat in actu essendi, ipsa secundum nullam rationem in ea considerabilem est univoce multiplicabilis, h. e. divinitas neque ad modum speciei neque ad modum generis valet esse communis pluribus.

3° ex formali identitate τοῦ esse divini cum nota Deum singularizante:

3° Itidem *a priori*, ex eo quod *τὸ esse divinum est nota Deum singularizans*. Esse enim actualis existentiae nequit esse nisi singularium. Quando ergo in hujusmodi esse consistit *tota rei essentia*, necesse est hanc essentiam *quoquo modo spectatam* per seipsam esse singularem ; proindeque contradictio incurritur, quando ponitur essentiam divinam, quae est ipsum esse divinum, secundum aliquam saltem rationem in ea considerabilem, esse multiplicabilem secundum plura.

4° ex infinita Dei perfectione.

4° Adhuc *a priori*, *ex eo quod Deus per suam essentiam est ens infinitae perfectionis*. Si enim plures essent Dii, oporteret eos *aliquo* inter se differre. *Vel* ergo unusquisque Deus differret ab aliis Diis *positivo aliquo* quod in ipso solo adesset, in ceteris vero deesset : et sic nullus esset Deus, quia nullus esset infinitus. *Vel* in uno quidem Deo cumulate inveniretur quidquid est positivae perfectionis, ab hoc vero ceteri Dii negative differrent, secundum quod diversimode aliquid in ipsis deesset de positiva perfectione accumulata in illo uno. Secundum talem autem modum dicendi, ille solus esset Deus qui cumulate haberet quidquid est positivae perfectionis, quia ille solus esset infinitus.

Probatio scripturistica.

Probatur II° *ex Scriptura*. Exod. XX. 2. 3 : « Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti, de domo servitutis. Non erunt tibi Dii *absque me*. » Deut. VI. 4 : « Audi, Israel, Dominus Deus tuus *unus* est. » Cf. Deut. III. 24, IV. 39, XXXII. 39, 40 ; Isai. XLIII. 10, 11 : qui loci jam supra sunt adducti, ubi agebatur de essentia divina.

Probatio patristica.

Probatur III° *ex Patribus* (1). Etenim 1° multi e Patri-

(1) Dion. Areop., *De div. nom.* c. I. « Per omnem theologicam [sacrae

bus, insistentes viae a posteriori, non multos, sed unum dumtaxat esse Deum, arguunt ex ordine totius mundi,

Scripturae] tractationem divinitatem illam omnium principem sacra praedi catione celebrari sic cernimus, tamquam et monadem atque unitatem, propter simplicitatem ac singularitatem excellentis indivisibilitatis(ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα, διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας). »

Maximus apud Euthymium (1) in *Panoplia*, p. I, titulo II. « Unus est Deus, quoniam una divinitas est, initio carens, simplex et supersubstantialis, partium expers et individua. »

Basil. *de Spir. sancto*, c. XVII (refellens eos qui aiebant Spiritum sanctum non *connumerari* personis ceteris, sed *subnumerari)* : « An igitur subnumerationem istam sic intelligunt, ut sit communis cujusdam in subjecta divisio? At non puto ad tantam illos insaniam redactos esse, ut asserant universorum Deum velut communitatem esse quamdam, ratione tantum intelligibilem, et in nulla existentem hypostasi in subjecta dividi. »

Greg. Naz., Orat. 42, n. 16. « Οἷς δὲ ἁπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταὐτὸν, τούτοις καὶ τὸ ἓν κυρίως. »

Athan., *Contra Gent.* 38. « Ex ordine et harmonia universitatis Deum mundi gubernatorem cogitemus necesse est, *eumque unum non multos esse*. Siquidem ipse dispositionis ordo, omniumque partium concors conspiratio, non multos sed unum mundi ducem et moderatorem Verbum esse manifeste ostendit. Nam si plures mundo praeessent, ordo ille servari non posset, sed omnia confusione et perturbatione plena essent, *dum unusquisque omnia ad suum arbitrium traheret et adversus alium pugnaret*. Namque ut multo Deos nullos esse dicebamus, sic multos rectores nullos rectores esse dicendum est. Cum enim alter alterius imperium everteret, nullus certe esset qui imperaret et dominaretur, nemo qui regeret et gubernaret. Ubi autem nullus rector est, illic necessario nullus ordo est, sed tantum confnsio. Contra vero multorum et diversorum unus ordo et consensus, unius rectoris certum indicium est. Quemadmodum enim si quis lyram ex multis et variis chordis compositam procul audierit, quarum concentum et harmoniam admiretur, quod scilicet non sola gravis nec sola acuta nec sola media sonum efficiat, sed omnes pari velut contentione inter se consonent, ex his plane intelligit lyram non quidem a seipsa moveri neque a multis pulsari, sed unum esse musicum qui singularum chordarum sonum ad concordem et perfectum concentum sua arte accommodet, quamvis illum minime videat. Ita cum in universo mundo quam aptissimus sit ordo, neque superiora adversus inferiora, vel inferiora adversus superiora dissideant, sed unum ordinem omnia efficiant, consequens sane fuerit ut non multos sed unum totius universi imperatorem et moderatorem, qui omnia suo lumine collustret et moveat, esse intelliga-

(1) Euthymii, monachi Zigabeni, opera in latinum versa, et inter alia ejus *Orthodoxae fidei dogmatica Panoplia*,excusa sunt in *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* Margarini de la Bigne, tomo XIX editionis Lugdunensis 1677. — Item apud Migne inter « fragmenta » uniuscujusque Patrum.

eo principio nixi quod « multorum et diversorum unus ordo et consensus unius rectoris certum indicium est »

mus. » — 39... « Firmissimum illud argumentum est unum universi esse auctorem, quod scilicet non multi sed unus sit mundus. Nam si multi essent Dii, multos et diversos oporteret esse mundos. »

Lactant., *Divinarum Institutionum* l. I. c. 3. « Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes ac potestates infirmiores sint necesse est ; quia tantum singulis deerit, quantum in ceteris fuerit; ita quanto plures, tanto minores erunt. »

Iren., *Adversus haereses* l. II. c. I. n. I. « Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a demiurgo Deo, qui fecit coelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem ii blasphemantes extremitatis fructum dicunt, et ostendere quoniam neque super eum neque post eum est aliquid, neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus et solus Dominus, et solus conditor et solus pater, et solus continens omnia, et omnibus ut sint ipse praestans. » 2. « Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo aut Initium aut Potestas, aut alius Deus esse? Cum oporteat Deum, horum omnium pleroma, in immenso omnia circumcontinere et circumcontineri a nemine? Si autem extra illum est aliquid, jam non omnium est pleroma, neque continet omnia. Deerit enim pleromati, aut ei qui est super omnia Deo, hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest et delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium pleroma. » (P. G. t. 7.)

Tertull. *Contra Marc.* l. I. c. 3. « Principalis itaque et exinde tota congressio de numero : an duos Deos liceat induci, si forte poetica et pictoria licentia et tertia jam haeretica. Sed veritas christiana destricte pronuntiavit : *Deus si non unus est, non est,* quia dignius credimus non esse, quodcumque non ita fuerit ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit Deus, et non aliter invenies. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet : Deum *summum esse magnum,* in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine... Cum de isto conveniat apud omnes... quae erit jam conditio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adaequetur, id est ut non sit aliud summum magnum : quia, si fuerit, adaequabitur, et, si adaequabitur, non erit jam summum magnum, eversa conditione, et ut ita dixerim, lege quae summo magno nihil sinit adaequari. *Ergo unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum.* Ergo non aliter erit quam per quod habet esse, id est unicum omnino. Proinde Deus cum summum magnum sit, recte veritas nostra pronuntiavit : Deus, si non unus est, non est. »

Idem, *Adv. Marc.* I. 5. « Jam nunc, duo summa magna, duo paria, cui operae pretio, cui emolumento deputarentur? Quid interfuit numeri, cum duo paria non differant uno? Una enim res est quae eadem in duobus est. Etiamsi plura essent paria, tantumdem omnia unum fuissent, nullo inter se differendo qua paria. Porro si neutrum ex duobus altero distat, jam ut ambo summa magna, qua Dei ambo, neutrum plus altero praestat, nullam ratio-

(Athanasius, Contra gentes nn. 38, 39). — Alii vero Patres, insistentes viae a priori, omnimodam unitatem sin-

nem numeri sui ostendunt, praestantiam non habentes. Numerus autem divinitatis summa ratione constare deberet. »

Fulgent., Epist. VIII ad Donat. c. IV, § 10. « Quod utique sciens beatus Apostolus, iram Dei revelari pronuntiat super omnem impietatem et injustitiam eorum qui commutaverunt *veritatem Dei* in mendacium... Veritatem Dei tenere, est unum Deum colere; veritatem Dei in mendacium convertere, est creaturae servire... *Ipsa namque veritas unus est Deus;* et sicut excepta una veritate, non est alia veritas, sic absque uno vero Deo non est alius verus Deus : ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas. Et una non possunt duo veri Dei veraciter dici, *sicut ipsa una veritas* naturaliter non potest dividi. »

Novatianus., *de Trin.* c. 4. « Et ideo dicit : Ego sum qui sum. Quod enim est, ideo hoc habet nomen, quoniam eamdem semper sui obtinet qualitatem. Immutatio enim tollit illud nomen *quod est*... At enim illa quae nec nativitatem habent, nec artificem, excluserunt a se demutationem, dum, in qua conversionis causa est, non habent originem. *Ideo et unus* pronuntiatus est. Deus enim, quidquid esse potest Deus est, summum sit necesse est. Summum autem quidquid est, ita demum summum esse oportet, dum extra comparem est. Et ideo solum et unum sit necesse est, cui conferri nihil potest, dum parem non habet. *Quoniam nec duo infinita esse possunt, ut rerum dictat ipsa natura.* Infinitum est autem quidquid nec originem habet omnino nec finem. Excludit enim alterius initium, quidquid occupaverit totum. *Quoniam si non omne id quod est, quidquid est, continet,* dum intra id invenitur quo continetur, minus inventum eo quo continetur, Deus esse desierit, in illius potestatem redactus cujus magnitudine, qua minor, fuerit inclusus, et ideo quod continuit Deus potius esse jam coeperit. »

Boetius, *De cons. phil.* l. III. prosa X. « Quin existat [perfectum bonum] sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id *imminutione perfecti* imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquod esse necesse sit. *Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit, ne fingi quidem potest...* Respice quoque, inquit, an hinc quoque idem firmius approbetur, quod duo summa bona quae a se diversa sunt, esse non possunt. Etenim quae discrepant bona, non esse alterum quod sit alterum, liquet : quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutrum alteri desit. Sed quod perfectum non sit, id summum non esse, manifestum est. Nullo modo igitur ea quae summa sunt bona, possunt esse diversa. »

Hilar., *de Trin.* I. 4. « Sed inter haec animus sollicitus, utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui via nitens, cum neque incuriam Deo rerum a se conditarum dignam esse arbitraretur, neque naturae potenti atque incorruptae competere sexus Deorum et successiones ortorum atque satorum intelligeret, *porro autem divinum et aeternum nihil nisi unum esse et indif-*

gularitatis essentiae divinae demonstrant 2° *ex summa Dei simplicitate* : « Quod natura maxime est simplex idemque, hoc praecipue est unum » (Gregorius Naz., Orat. 32). « Unus est Deus, quoniam una divinitas est, simplex, partium expers et individua » (Maximus apud Euthymium in Panoplia, p. I, titulo II). « Divinitas tamquam commune aliquid non valet in plura subjecta dividi, ac si ipsa per se in nulla existeret hypostasi et sic cum ea componeretur » (Basilius, de Spir. sanct. XVII). « Deus est ipsa per se unitas (μονὰς atque ἑνὰς) propter suam simplicitatem atque suam superexcellentem unitatem impartibilitatis » (Dionysius, De div. nom. c. I). — Vel 3°, quae est adhuc magis ratio a priori, singularissimam essentiae divinae unitatem demonstrant Patres ex eo quod Deus est ipsum *esse* sive *ipsa veritas per essentiam*. « Sicut, excepta una veritate, non est alia veritas, sic absque uno vero Deo non est alius verus Deus. Ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas, et ita non possunt duo veri dii veraciter dici, sicut ipsa una veritas *naturaliter non potest dividi* » (Ful-

ferens pro certo habebat, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset. »

Greg. Nyss., *Oratio catechetica, in praefatione*. « Sin autem Deum quidem esse non dubitet, sed eo delabitur ut Deorum putet esse multitudinem, hac adversus eum utemur consequentia, Deumne perfectum esse putet an cui desit aliquid. Quodsi, ut est consentaneum, Dei naturae perfectionem suo tribuat testimonio, exigam ut ipse sit perfectus in omnibus quae considerantur in divinitate... Hoc autem nobis dato, non erit amplius difficile cogitationem dispersam ac dissipatam in Deorum multitudinem deducere ad divinitatis unius confessionem. Si enim omnino dederit se perfectionem fateri in subjecto, dicat autem multa esse perfecta, quae per eadem exprimantur suumque accipiant characterem : necesse est omnino ut in iis quae nulla discernuntur mutatione ac diversitate, sed in iisdem considerantur, aut proprium aliquod cuique ostendere, aut si nihil proprii in singulis mentis comprehendat conceptio, in iis in quibus non est discretivum neque existimare discretionem... Omni qualibet ratione sublata differentia, simul necessario tollitur a dogmate Deorum multitudo (Εἰ γὰρ... πολλὰ εἶναι τὰ τέλεια διὰ τῶν αὐτῶν χαρακτηριζόμενα λέγοι, ἀνάγκη πᾶσα ἐπὶ τῶν μηδεμιᾷ παραλλαγῇ διακρινομένων, ἀλλ'ἐν τοῖς αὐτοῖς θεωρουμένων, ἢ ἐπιδεῖξαι τὸ ἴδιον, ἢ εἰ μηδὲν ἰδιαζόντως καταλάβοι ἡ ἔννοια, ἐφ' ᾧ τὸ διακρῖνον οὐκ ἔστι μὴ ὑπονοεῖν τὴν διάκρισιν... Εἰ γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ δίκαιον, τό τε σοφὸν καὶ τὸ δυνατὸν ὡσαύτως λέγοιτο, ἥ τε ἀφθαρσία καὶ ἀϊδιότης καὶ πᾶσα εὐσεβὴς διάνοια κατὰ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῖτο τρόπον· πάσης κατὰ πάντα λόγον διαφορᾶς ὑφαιρουμένης, συναφαιρεῖται κατ'ἀνάγκην τὸ τῶν θεῶν πλῆθος ἀπὸ τοῦ δόγματος). »

gentius, epistola 8 ad Donat., c. 4). « Deus, quia est ille qui est, ideo et unus pronuntiatus est » (Novatianus, de Trinitate, c. 4). « Unus est Deus, quoniam una divinitas est, initio carens » (Maximus, l. c.). — Vel 4°, quae est ratio plerorumque Patrum, omnimodam unitatem numericam essentiae divinae probant ex eo quod Deus est ens infinitae perfectionis. « Deus, si perfectus est, non potest esse nisi unus; si enim sint plures, tantum singulis deerit, quantum in ceteris fuerit » (Lactantius, Divinarum Institutionum libro I. c. 3). « Si plures sint Dii, deerit pleromati aut ei qui est super omnia Deo, hoc quod extra eum esse dicunt, et sic non erit omnium pleroma » (Irenaeus, lib. II,c. I, n. 2). « Unicum sit necesse est, quod est summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum » (Tertullianus, adv. Marc. l. I, c. 3). « Deus summum sit necesse est, et propter hoc solum et unicum; quia summum quidquid est, ita demum summum esse oportet, dum extra comparem est » (Novat., de Trin. c. 4). « Duo summa bona, quae a se diversa sint, esse non possunt. Etenim quae discrepant bona, non esse alterum quod sit alterum, liquet; quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutrum alteri desit » (Boetius, De consolatione philosophiae, III, prosa X). « Divinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens, pro certo habet animus, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod se praestantius esset reliquisset » (Hilarius, De Trin. I, 4). — Quam quidem ultimam rationem urgentes Patres, 5° affirmant ne per fingendi quidem licentiam posse concipi multiplicationem in natura divina, si, uti consentaneum est, haec concipiatur esse infinite perfecta. « Quid interfuit numeri, cum duo vel plura paria non differant uno? Una enim res est, quae eadem in duobus est» (Tertullianus, adv. Marc. I. 5). « Ἀνάγκη πᾶσα ἐφ' ὧν τὸ διακρῖνον οὐκ ἔστι, μὴ ὑπονοεῖν διάκρισιν. [Ὥστε] πάσης κατὰ πάντα λόγον διαφορᾶς ὑφαιρουμένης, συναφαιρεῖται κατ'ἀνάγκην τὸ τῶν θεῶν πλῆθος ἀπὸ τοῦ δόγματος » (Gregorius Nyss., Oratio catechetica, in praefatione). — Ideoque 6° ad absurdum deducendo dogma polytheistarum, proclamant Patres polytheismum esse atheismum, ac multitudinem Deorum esse nullitatem Deorum, quandoquidem, si multi illi polytheistarum Dii existerent, neque essent omniperfecti, neque

proinde per essentiam suam existerent. « Deus, si non unus est, non est » (Tert. Contra Marc. I. 3). « Τὴν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι λέγομεν » (Athanasius, Contra gent. nn. 24,40). Cf.s. Paulus, Ephes. II. 12, ubi Deorum cultores ἀθέους vocat.

Alia traditionis monumenta.

Unanimi huic Patrum consensui adde alia monumenta traditionis, scilicet — 1° *Symbola fidei*, v. g. Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, ubi dicitur : « Credimus in unum Deum, » et Symbolum quod inscribitur Athanasii, quod ita perhibet : « Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. » — 2° *Decreta Conciliorum*. Conc. Later. IV, cap. I : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus ; » et Conc. Vatic., cap. I, De Deo rerum omnium Creatore : « Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum, verum et vivum. »

CAPUT V.

De dualismo Manichaeorum.

Dualismus.

64. Dualismus est doctrina qua statuitur duo esse principia per se existentia sibique mutuo adversantia, alterum per se bonum, quod sit causa omnium bonorum hujus mundi, alterum per se malum, quod sit causa omnium malorum hujus mundi.

Radices hujus erroris.

Causa qua Manichaei aliique quos mox recensebimus, permoti sunt ad doctrinam hanc defendendam, non fuit alia quam quod impossibile esse existimabant, a Deo, qui sit summum bonum per essentiam, repetenda esse, tamquam a primo auctore, tot mala quae rebus hujus mundi admixta esse cernuntur. Eaque ipsa eorum falsissima existimatio processit tamquam ex prima radice vel *a*) ex perversa quam sibi mente efformaverant notione mali, quod videlicet in positivo aliquo consistere arbitrabantur, — vel *b*) ex eo quod non adverterunt quaenam sit propria ratio illius boni quod tamquam proprium suum effectum pertinet ad Deum summe bonum in hoc mundo procurare.

Duplex dualismi forma.

Et quidem secundum quod ex una harum radicum potius quam ex altera dualismus processit, necesse fuit diversificari hanc doctrinam quantum ad ea quae per eam perhibentur de genere causalitatis primo malorum principio competentis. Quod quidem sic considerari potest.

Si, prouti plerique assertores duorum principiorum opinati sunt, malum consistat in entitate aliqua positiva, necesse est omnia mala hujus mundi pendere a causis quibusdam efficientibus, *ea per se et directe causantibus*. Oportebitque hasce eorum causas esse suapte natura malas; quia, si secus esset, impossibile foret eas per se et directe tendere in malum. Quapropter, si et ipsae causatae sint, oportebit eas per se et directe pendere ab aliis causis efficientibus quae et ipsae suapte natura sint malae. Et sic, quum non sit procedere in infinitum in causis per se subordinatis,

deveniendum erit ad causam aliquam primam et incausatam quae universali quadam efficientia per se et directe causet omnia mala hujus mundi.

Si vero, prouti alii dualistae sciscunt, consistat quidem malum in negativo aliquo, omne tamen malum per se repugnet proprio effectui Dei summe boni, necesse erit in proprio effectu Dei summe boni inveniri defectum. Quia igitur proprius effectus alicujus agentis non invenitur deficiens, nisi propter defectum alicujus principii effectus, talis porro defectus consistit vel in defectu sufficientis virtutis in agente vel in indispositione materiae, repugnat autem in Deo summe bono inveniri defectum virtutis, idcirco ultimato dicendum erit primum fontem omnis mali atque defectus esse principium aliquod pure passivum, nempe *materiam*.

Ex his apparet duas esse primarias dualismi formas, ideoque et omnes hujus doctrinae fautores in duas classes generalissimas commode distribui posse. *Primam* occupant ii qui principium illud alterum quod Deo summe bono adjungunt, *ponunt esse causam omnium malorun per modum causae efficientis*. Qui quidem primam hanc malorum causam mente ac voluntate donant, ingentemque eidem potestatem tribuunt aiuntque eam, utpote natura sua malignam atque maleficam, perpetuas cum Deo summe bono inimicitias gerere, ideoque illud eam assidue moliri ut omnia bona a Deo summe bono profecta adjunctione malorum corrumpat atque pervertat. — *Alteram* vero classem conficiunt ii dualismi patroni qui fontem omnium malorum hujus mundi ponunt esse materiam quamdam Deo coaeternam et increatam. Quam quidem ponunt esse causam omnium malorum, eo quod propter indispositionem suam non valeat in se recipere totam Dei summe boni actionem, quodque ea ratione sit impedimento quominus bona a Deo summe bono profecta integra sint atque perfecta.

65. Dualismum secundum primam vel alteram formam modo explicatam tuiti sunt, quod quidem ad exteros attinet :

Praecipui patroni dualismi : *α*) exteri ;

1° Zoroaster, legislator religiosus Persarum, qui duo ponit esse principia, unum per se bonum « Ormuzd (Ahura-Mazda), » alterum per se malum « Arimanes (Anro-Mainyus), » asseritque inter ea universale atque acerrimum vigere bellum, aliquando tamen terminandum per victoriam Ormuzdi. Sunt

qui autument similem doctrinam reclusam contineri cultu Isidis et Osiridis, qui exstitit apud antiquos Aegyptios.

2° Plato, qui *materiam*, quam ponit esse ingenitam Deoque coaeternam, causam dixit esse omnium malorum.

Ab orientalibus porro et a Platonicis pestis haec manavit ad christianos, e quibus hic praecipue commemorandiveniunt :

b) christiani.

α) Cerdoniani et Marcionitae, sic nominati a Cerdone et a Marcione. Hi aliique multi, eis coaevi vel suppares, ponebant duo principia, unum bonum quem perhibebant esse patrem Christi et auctorem Novi Testamenti, alterum sive *malum* sive dumtaxat *justum*, quem fabulabantur esse auctorem Veteris Testamenti et conditorem mundi. Immo, si fides sit Epiphanio (haeresi 42ª, n. 3), Marcion tria induxit rerum principia : *bonum*, *justum* et *pravum*. Verum Eusebius (Historia ecclesiastica, libro V. c. 13), cui videtur assentiri Augustinus (haeresi 22ª), asserit non Marcionem, sed Synerum quemdam trium horum principiorum exstitisse auctorem.

β) Gnostici, sic dicti a gnosi, h. e. a superexcellenti et arcana scientia quam sibi tribuebant. Sunt qui cum Epiphanio (haeresi 25 versus fin., haeresi 26 et haeresi 31) prima exordia sectae repetant a Nicolaitis, atque adeo a Simone Mago ; alii vero, texte Augustino (haeresi 6ª), ea repetunt a Carpocrato. Fuerunt autem infinitae ferme varietates gnosticorum, quarum decem praecipuas recenset Epiphanius (haeresi 31) ; omnium tamen longe celeberrima fuit Valentinianorum, nomen habens a Valentino. Hi, sicuti ceteri gnostici generatim omnes, polytheismum seu potius pantheismum quemdam emanasticum in unum jungentes cum dualismo, ex una parte dicebant a Bytho, qui est principium pleromatis, oriri ope variarum emanationum (προβολή) varia paria aeonum, quorum numerus tricenarius juxta Valentinum, major minorve juxta alios, impleat pleroma ; ex alia vero parte tradebant extra pleroma sive regionem lucis et independenter a Bytho, existere regionem tenebrarum, in qua ante qualemcumque emanationem pertingentem ad eam e pleromate, esset materia nuda et informis.

γ) Manichaei, quorum auctor fuit Manes, Persa, vulgo dictus Manichaeus. Hic, ut perhibent Eusebius (Hist. eccl. VII. c. 31), Epiphanius (haer. 66. n. 6 et 25), Augustinus (haer. 46 et libro contra Epist. fundamenti) duo posuit prin-

cipia diversa et adversa, aeterna coaeternaque, quorum unum ait esse principium boni, veritatis ac lucis, alterum vero principium mali, mendacii ac tenebrarum. Mundum perhibet esse ortum ex commixtione quadam tenebrarum et lucis, quae consecuta sit pugnam utriusque principii. Multa porro non solum fabulosa sed et nefanda comminiscitur de liberatione particularum lucis quae in hac commixtione tenebris insertae fuerunt; quam liberationem procurari asserit partim opera bonorum spirituum a bono patre lucis ad decertandum contra potestates tenebrarum missorum, partim vero opera *electorum* per alimenta quae sumunt. Erant enim inter Manichaeos alii *electi*, alii *auditores* dumtaxat. Porro, uti testes sunt Epiphanius (l. c.), Basilius (hom. 2 in Hexaemeron), Gregorius Nyssenus (lib. de cognitione Dei ap. Euthymium in Panoplia, p. 1, tit. 9), Chrysostomus (ap. Euthym. in Panoplia, l. c.), Ambrosius (l. I. Hexaemeri, c. 8), Manichaei, uti et alii omnes praedicti haeretici, defensionem sui erroris adsciscebant quum ex aliis locis Scripturarum ad falsum sensum detortis, tum praesertim e Geneseos capite I, v. 2, ubi dicitur terram fuisse incompositam et vacuam ac tenebras cooperuisse faciem abyssi.

Sunt autem surculi Manichaeorum, nec ferme nisi variato nomine ab eis distant, qui post eos recensendi adhuc veniunt, scilicet δ) Priscillianistae a Priscilliano, qui ingenitum principium malorum dixit diabolum, uti constat ex Leone Magno (epistola 15, ad Turribium) et e Bracarensi Synodo prima, canonibus 7 et 8.

Demum ε) Albanenses et Albigenses aliaeque innumerae sectae, quae per medium aevum grassatae sunt. Quae causa exstitit cur denuo secta Manichaeorum anathematizaretur in concilio Florentino (1).

(1) *Epistola Manichaei, quam vocant Fundamenti, citata a s. Aug. in libro contra epist. Manich.* c. 4 seqq. « Manichaeus, Apostolus Jesu Christi, providentia Dei Patris... Ausculta prius quae fuerint ante constitutionem mundi, et quo pacto praelium sit agitatum, ut possis luminis sejungere naturam ac tenebrarum. Haec quippe in exordio fuerunt *duae substantiae a se divisae. Et luminis quidem imperium tenebat Deus Pater,* in sua sancta stirpe perpetuus, in virtute magnificus, natura ipsa verus, aeternitate propria semper exultans, continens apud se sapientiam et sensus vitales : per

66. Superest ut vera de origine mali sententia, qualis in oppositione ad Manichaeismum a pseudo-Dionysio (De

quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni videlicet proprii divitias affluentes. In unoquoque autem membrorum ejus sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum. Ipse vero Pater in sua laude praecipuus, magnitudine incomprehensibilis, *copulata* habet sibi beata et gloriosa secula [aeones], neque numero neque prolixitate numeranda, cum quibus idem sanctus atque illustris Pater et genitor degit, nullo in regnis ejus insignibus aut indigente aut infirmo constituto. Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint. Juxta unam vero partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae *erat tenebrarum terra,* profunda et immensa magnitudine, in qua habitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera. Hic *a*) infinitae *tenebrae,* ex eadem manantes natura, inaestimabiles, cum propriis fetibus; ultra quas erant *b*) *aquae* caenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus, quarum interius *c*) *venti* horribiles ac vehementes cum suo principe et genitoribus. Rursum *d*) regio *ignea* et corruptibilis cum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum *e*) gens caliginis ac *fumi* plena, *in qua morabatur immanis princeps omnium et dux,* habens circa se innumerabiles principes, *quorum omnium ipse erat mens atque origo :* haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae. »

Epistola Manichaei ad Marcellum, citata ab Epiph., haer. 66, n. 6. « Manichaeus apostolus Jesu Christi, et qui mecum sunt, sancti omnes ac virgines, Marcello filio carissimo, gratia, misericordia, pax a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo : ac te Lucis dextera custodiat a praesenti seculo nequam, ejusque casibus et laqueis maligni. Amen. — Quod te summa charitate praeditum esse cognovi, vehementer sum gavisus. Quod vero non rectae rationi consentaneam fidem profiteris, equidem doleo. Quamobrem cum ad corrigendum genus humanum missus fuerim, eorumque qui se in fraudem erroremque commiserint, rationem habeam, necessarium putavi has ad te litteras scribere : quibus in primis animae tuae, tum tuorum saluti consulerem, *ut ne confusum quiddam perturbatumque sentires,* pro eo ac rudiorum magistri docent, qui quidem ita praedicant : Bonum ac malum ab eodem proficisci, unumque dumtaxat principium statuunt, neque lucem a tenebris, bonum a malo, exteriorem hominem ab interiori, ut ante dixi, discernunt ac separant : immo vero alterius cum altero confundendi miscendique nullum finem faciunt. Tu vero, fili, ne, ut plerique hominum, temere ac sine ratione ambo ista conjungito, neque bonitatis auctori Deo tribuito. Nam illi principium ac finem et horum auctorem malorum ad Deum referunt, « quorum finis maledicto proximus est » (Hebr. VI. 8). Non enim iis quae in Evangeliis a Salvatore ac Domino nostro Jesu Christo dicuntur, fidem adhibent : « Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala bonos fructus facere. » Quemadmodum vero Deum Satanae malorumque quae ab eo geruntur, conditorem ac procreatorem asserere audeant, magnopere demiror... Intellige quae dico, fili carissime. »

div. nom. c. IV), ab Augustino (Contra Epistolam fundamenti, Libro de Malo et Libro c. Faustum) et a s. Thoma (1ª p. qq. 48 et 49) asserta est, brevibus exponatur.

Basil., hom. 2 in Hexaemeron. « *Terra autem erat*, inquit, *invisibilis et incomposita*... At vero veritatis adulteratores qui suam ipsorum mentem Scripturae obtemperare nequaquam docent, sed ad propriam sententiam detorquent Scripturarum sensum, *materiam* hisce verbis aiunt significari. Haec enim, inquiunt, est et invisibilis et incomposita sua natura, quippe cum ex sua conditione careat quacumque qualitate, atque ab omni forma ac figura sit separata ; quam assumptam pro sua sapientia conformavit artifex atque in ordinem redegit, et ita per ipsam rerum visibilium essentiam constituit. Quodsi ingenita sit haec... *Sed et tenebrae erant super abyssum*. Aliae rursum fabularum occasiones et commentorum magis impiorum causae, cum haec verba ad suas divertant opiniones... Tenebras enim... exponunt... potentiam malam : immo *malum ipsum a seipso originem trahens, oppositum Dei bonitati atque contrarium*. Etenim si Deus lux est, absque dubio, aiunt, adversans ei potentia tenebrae utique fuerint, juxta sententiae consequentiam. *Tenebrae, ab alio non habent quod sint, sed sunt malum per se genitum* (κακὸν αὐτογέννητον). Tenebrae hostes animarum, mortis conciliatrices, virtutis adversariae ; quae per haec prophetae verba, ut falso putant, et subsistere nec tamen a Deo prodiisse indicantur. Ex hoc sane principio quid non pravorum et impiorum dogmatum confictum est? Qui lupi graves, gregem Dei discerpentes, sumpto ab hac parva voce initio, animas non invaserunt? Nonne hinc Marcionis, nonne Valentini, nonne abominanda Manichaeorum haeresis, quam si quis putredinem appellet Ecclesiarum, a decoro non aberrabit? »

Greg. Nyss. vel *quisquis sit auctor l. de Cogn. Dei*, apud Euthymium in *Panoplia*, p. I, titulo 9 (1). « Et tenebrae, inquit Moyses, erant super abyssum. Ex quo malitiose isti ratiocinantes, dicunt tenebras fuisse *quarum effectrix causa sit malum principium*... Non sunt duo principia, praesertim inter se contraria et inimicissima, sed unum idque bonum. *Malum enim non est principium, sed privatio et amissio boni*... Quomodo dicitis antiqui Testamenti legislatorem justum, novi autem bonum, atque ideo unum ab alio diversum esse contenditis? Nam si quod justum est bonum est, justus erit bonus omnino. »

Chrys. in illa verba : *In principio fecit Deus coelum et terram*, (apud Euthymium in *Panoplia*, p. I, titulo 9. « Quodsi Manichaeus accedat et dicat materiam ante exstitisse, et Marcion et Valentinus et Graeci, tu illis haec verba oppone : In principio Deus fecit coelum et terram... *Dicunt materiam ante fuisse atque item tenebras*... Deum illum qui mundum hunc fabricatus est, qui solem suum oriri facit super malos et bonos et qui pluit super justos et injustos, *malum esse affirmant*. Qui autem ex illis mitiores sunt, rem ita temperant, *ut cum justum esse dumtaxat concedant, bonum autem* negent.

(1) Cf. notam p. 130.

Notio mali.

Malum est *privatio boni convenientis*. Nempe non consistit malum in positivo aliquo ; nec tamen est pura negatio, sed est negatio per modum privationis. Quocirca et praesupponit subjectum aliquod cui desit forma illa conveniens in cujus privatione consistit formalis ratio mali. —

Utrum et quo genere causalitatis et quo modo malum possit causari.

Supposita hac mali notione facile, est decernere utrum et quomodo malo competat habere causas Si videlicet quaeratur de causis intrinsecis mali, dicendum est ipsum non habere *causam formalem*, quia non consistat in forma, sed in privatione formae ; ipsum *tamen habere causam materialem*, quia, uti modo dictum est, ipsum necessario afficit subjectum aliquod, quae est natura illa cui debitum est bonum malo oppositum. Si vero quaeratur de causis extrinsecis mali, dicendum est *malum non habere causam finalem*, quia non habet ordinem ad finem, qui est ipsum bonum cujus privatione constituitur malum ; ipsum *tamen habere*

Alterum autem quemdam, qui nihil eorum quae sunt effecerit, Christo patrem assignant. Et eum qui bonus non est in suis se terminis continere, et quae sua sunt tueri dicunt; hunc vero qui bonus est, aliena et quae ipse non fecit, appetere. Agnoscis filios diaboli? »

Leo M. Epist. 15, ad Turribium (antea 93). In cap. IV ait Priscillianistas sequi dogmata Cerdonis atque Marcionis, et cognatis suis Manichaeis per omnia consonare... Deinde cap. VI sic pergit : « Sexta annotatio indicat eos dicere quod diabolus nunquam fuerit bonus, nec natura ejus opificium Dei sit, sed eum ex chao et tenebris emersisse : quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia : cum fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum, sive spiritualium sive corporalium, bonam confiteatur substantiam, *et mali nullam esse naturam*, quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est, permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est et « in veritate non stetit » (Jo. VIII. 44), non in contrariam transivit substantiam, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, descivit ; sicut ipsi qui talia asserunt, a veris in falsa proruunt, *et naturam in eo arguunt in quo sponte delinquunt, ac pro sua voluntaria perversitate damnantur.* »

Concilii Bracarensis I, celebrati sub Honorio I, canon 7^us^. « Si quis dicit diabolum non fuisse prius angelum bonum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse primum principium atque substantiam malam, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit. » — Canon 8^us^ : « Si quis credit quod aliquas immundas creaturas diabolus fecerit, et quod tonitrua et fulgura, et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate facit, sicut Priscillianus dixit, anathema sit. »

causam efficientem, non quidem per se, quia non habet causam finalem, sed per accidens. Ratio autem propter quam contingit a causa efficienti causari per accidens malum, est vel *a*) defectus sufficientis virtutis in ipsa causa ad causandum proprium ipsius effectum, et tunc malum effectus reducitur in malum causae ; vel *b*) excellentia virtutis causae competentis circa proprium suum effectum, ex qua fit ut, dum causa proprium suum effectum rebus imprimit, consequenter expellat ex eis omnia proprio huic effectui repugnantia, et tunc malum effectus reducitur in majorem bonitatem causae.

Doctrina catholica de ortu malorum.

67. Quod jam spectat ad primam malorum originem, doctrina est vera et catholica : 1° non repugnare infinitae Dei bonitati ut ab eo causaliter deriventur mala physica, tamquam a causa ea non causante per se et directe, sed quasi per accidens et indirecte; 2° omnino tamen repugnare infinitae Dei bonitati ut sive per se sive per accidens causa existat mali moralis; nihilominus 3° hinc non induci necessitatem ponendi aliquod primum principium quod per se sit malum; quandoquidem peccata, utpote libere facta, non oporteat reduci in primum rerum principium tamquam in aliquid ea causans, sed solummodo tamquam in aliquid ea permittens.

Propositio.

Quum non repugnet a Deo summe bono causari indirecte et ex consequenti mala physica ab eodemque simpliciter permitti mala moralia, dualismus Manichaeorum, praeterquam quod intrinsece contradictorius est, ad finem ad quem assumitur est prorsus inutilis.

Probatio rationalis ostendens inanitatem et absurditatem dualismi.

68. Probatur I° *ratione per partes*. 1° *Non repugnat a Deo summe bono causari indirecte et ex consequenti mala physica*. Ratio est quod maxima communicatio bonitatis divinae, quae, *suppositis his rebus*, fieri possit, eo obtinetur quod in eis elucet bonum ordinis. Quamobrem *proprius Dei effectus* in hoc universo in eo cernitur quod omnes res tamquam partes subordinatae unius totius quam aptissime sunt dispositae ad bonum ordinis universi. Sed ex eo quod Deus omnibus rebus imprimit aptissimam dispositionem ad bonum ordinis universi, necesse est consequi in rebus qui-

busdam privationem intrinseci et particularis sui boni. Hoc igitur modo causat Deus mala physica hujus universi, nempe non directe sive ea per se intendendo, sed consequenter ad bonum totius ordinis, quod ipse primario intendit, et sic indirecte et veluti per accidens.

2° *Non repugnat Deum summe bonum simpliciter permittere mala moralia.* Ad probationem hujus partis haec praenotanda sunt. Mala moralia seu peccata eo differunt a malis physicis, quod mala physica dicunt dumtaxat oppositionem ad bonum aliquod particulare, mala vero moralia dicunt oppositionem ad bonitatem divinam, quae est finis simpliciter ultimus, eo quod creaturas rationales privat debita habitudine ad eam. — Quocirca omnino concedendum est Deum nullo pacto posse esse causam mali moralis, i.e. non solum non per se, propter rationem generalem antea allatam, sed neque per accidens, quia sic Deus deficeret circa effectum suum proprium, qui est omnibus rebus imprimere debitam habitudinem ad finem ultimum, ac proinde ipse dicendus esset malus. — At nullatenus repugnat in Deo *simplex permissio mali moralis*, quod quidem vel ex sola notione permissionis simplicis satis est manifestum. Haec siquidem ex parte Dei stat in hoc quod Deus per concessum liberum arbitrium praestat homini possibilitatem peccandi et eum non impedit ab actuali usu hujusce possibilitatis ei praestitae, sine hoc tamen quod Deus sic agendo sive physice sive moraliter causet peccatum, vel quod saltem ipsa non-impeditio peccati ei merito possit imputari in defectum. Quocirca ad hoc, ut non obstante hoc quod Deus est auctor liberi arbitrii, ipse possit dici simpliciter permittere peccatum, tres conditiones requiruntur, scilicet 1° ut neque liberum arbitrium secundum se ponat malum in homine neque ex eo, prouti est a Deo, sequatur peccatum; 2° ut Deus dando homini liberum arbitrium non intendat peccatum hominis : quia, si illud intenderet, licet physice peccatum non causaret, esset tamen causa ejus moralis ; ac tandem 3° ut Deus hominem licet abutentem libertate et peccantem, nihilominus valeat efficaciter ordinare in finem ultimum : quia secus, vel per hoc solum quod Deus peccatum non impedit, Deus deficeret circa effectum suum proprium.

Probatio proinde 2ae partis procedit ex eo quod praedi-

ctae tres conditiones in re praesenti verificantur. Scilicet

a) Liberum arbitrium, etiam quatenus includit libertatem contrarietatis, quae est circa bonum et malum morale, est secundum se bonum ac perfectio naturae rationalis; quandoquidem per ipsum homo redditur capax merendi suum bonum perfectum, et sic aliquando indefectibiliter possidendi hoc suum bonum *tamquam a se sibi partum*. Etenim, licet libertas contrarietatis verum includat defectum, qui est possibilitas deficiendi a summo bono, at antecedens necessitas jam a principio indefectibiliter tendendi in summum bonum affert secum similiter defectum, impossibilitatem scilicet quomodocumque habendi suum bonum a semetipso. Est autem secundus hic defectus longe major quam primus. Primus enim aliquando evacuabitur, consequenter ad bonum libertatis usum, cujus scilicet praemium aliquando erit indefectibilitas in bono; secundus vero defectus, si semel adfuerit, evacuari non potest. Utrumque porro defectum excludi, repugnat conditioni creaturae; solius quippe naturae increatae illud est proprium, ut cum perfectissimo modo habendi a semetipso suum bonum, conjungat omnimodam exclusionem defectibilitatis etiam antecedentis circa hoc suum bonum. Quamobrem, per comparationem ad creaturam rationalem, quae in omni sua perfectione est essentialiter limitata, libertas contrarietatis pro statu viae est simpliciter bonum hominis, et est majus bonum hominis quam opposita necessitas faciendi opera virtutis; ideoque eadem est etiam bonum debitum homini, quia homo per facultatem rationis, quae ei inest, naturaliter est capax libere tendendi ad beatitudinem.

Ulterius *b*) non ad liberum arbitrium, quod inest homini a Deo, sed ad abusum liberi arbitrii, qui a solo est homine, sequitur opus peccaminosum, uti per se est manifestum. Quocirca opus peccaminosum non habet reductionem ad aliam causam physicam quam ad solum hominem.

c) Deus dando homini liberum arbitrium non intendit peccatum, uti patet ex eo quod lege sua perfecte obligante vetat peccatum et gravissimarum poenarum minis hominem a peccando deterret.

d) Deus non impediendo peccatum non deficit circa effectum suum proprium, quia ipsummet peccatum valet Deus ordinare in finem ultimum, sive per manifestationem suae misericor-

diae, si peccator resipiscat, sive per manifestationem suae justitiae, si peccator in malo finaliter perseveret.

3° *Dualismus Manichaeorum est intrinsece contradictorius.* Nam, praeterquam quod repugnat multiplicatio in entibus necessariis, a) *repugnat ens per se malum*, quia omne ens, quantum est praecise per hoc quod est ens, proindeque quantum est praecise per suam naturam, non est malum, sed bonum. — b) *Repugnat ens quod infinite sit malum*, quia malum evadendo infinitum, consumit omne bonum, ac proinde omne ens, et per consequens consumit seipsum, consumendo totaliter suum subjectum, quod est ens et bonum. — c) *Repugnat ens quod* per se *sit causa omnium malorum*, quia omne agens *per se* fertur in positivum aliquod, et per consequens ipsum per se fertur non in malum, sed in bonum.

Disputatio Patrum contra Manichaeos.

PROBATUR II° *ex Patribus* (1), qui scilicet 1° evertunt fun-

(1) BASIL. Hom. II in Hexaem. n. 4. « At neque malum a Deo generatum esse dicere fas est, propterea quod nullum contrarium a contrario gignatur... Proinde, inquiunt, si neque ingenitum est malum, neque a Deo genitum, unde naturam habet? Nam mala esse nemo vitae particeps negaverit. Quid igitur dicimus? Malum scilicet non substantiam esse viventem aut animatam, sed animae affectionem, virtuti contrariam, desidiosis ac inertibus, *propterea quod a bono deciderunt* inditam.» Num. 5. « Malum itaque forinsecus ne circumspicias, neque primigeniam quamdam malignitatis naturam comminiscare, sed suae quisque malitiae seipsum agnoscat auctorem. Nam semper eorum quae fiunt, alia quidem a natura nobis contingunt, ut senectus et infirmitates, alia vero a casu, puta inopinati quarumdam rerum saepe tristium aut etiam laetarum eventus, ex alienis principiis adnascentes;... *alia tandem in nostra potestate et arbitrio sunt posita...* Quorum itaque tu ipse dominus es, cave quaeras horum principia aliunde; *sed malum proprie dictum noveris a voluntariis lapsibus incepisse....* Morbos autem, paupertatem, ignominiam, mortem et omnia quaecumque hominibus molesta sunt, in malorum numero par non est recensere : eo quod neque ea quae his opponuntur, inter maxima bona annumeramus. »

ATHAN. citatus ap. Euthym. in Panoplia, p. I, tit. 9. « Quidam ab ecclesiastica doctrina deficientes, factoque in fide naufragio, mali naturam per se subsistentem comminiscuntur. Et praeter verum Christi patrem alterum sibi Deum eumque item ingenitum et mali effectorem ac malitiae principem et auctorem mundi confingunt... Ecclesiasticae doctrinae veritas... tradit malum nec a Deo profectum, nec in Deo esse, nec ab initio esse factum, neque naturam aut essentiam ejus ullam existere, sed homines *privationem boni* cogitantes, coepisse *ea quae non sunt* quaeque ipsi volunt, sibi ipsos confingere et comminisci. Quemadmodum enim si quis, lucente sole et radiis

damentum doctrinae dualisticae, unanimiter affirmando et probando malum ut sic non esse positivum aliquod, sed con-

suis terram universam illustrante, clauserit oculos, *sibi ipse tenebras, quae nullae sunt, pariet.* »

Jo. Damascenus ap. Euthymium in Panoplia, p. I, tit. 9. « Duo non esse principia, unum bonum, alterum malum, sic intelligemus. Unum ergo principium est, idque bonum et ab omni malitia remotissimum. Quodsi dixeris : Unde igitur malum? a bono enim ortum habere non potest : respondemus malum nihil aliud esse nisi privationem boni, et commutationem ex eo quod secundum naturam est, in id quod est contra naturam. Nihil enim natura malum. Nam omnia quae Deus fecit valde sunt bona, quatenus facta sunt. Itaque si manent quemadmodum fuerunt procreata, valde bona sunt. Sin a proprio naturae statu voluntate deflectunt in contrarium, in malo consistunt. Natura igitur procreatori cuncta serviunt et parent. Quando autem sponte sua aliquid eorum quae procreata sunt, imperium detrectans, ab auctore suo defecerit, *in seipso malum constituit.* Malum enim nec essentia est nec aliquid essentiae proprium, sed accidens, et ab eo quod secundum naturam est in id quod naturae adversatur, declinatio. Hoc autem nihil aliud nisi peccatum. Unde igitur peccatum? A propria voluntate, diaboli inventum. Ergo diabolus malus? Non quatenus factus est. Lucidissimus enim et praeclarissimus angelus fuit, procreatus ab opifice Deo, libera praeditus voluntate, quippe qui ratione ornatus sit. Ultro autem et volens a virtute naturae suae congruenti discedens, in malitiae tenebras incidit, procul amotus a Deo, qui solus est bonus et largitor vitae. Ab ipso enim quidquid est bonum, habet ut bonum sit, et dum voluntate recedit ab eo (voluntate enim, non loco, ab illo receditur), in malum incurrit. »

Aug. *Contra Epistolam fundamenti,* c. 41. « Cur ergo, inquis, quod natura Deus dedit, tollit corruptio? Non tollit nisi ubi permittit Deus; ibi autem permittit, ubi ordinatissimum et justissimum judicat pro rerum gradibus et pro meritis animorum. Nam et species vocis emissae praeterit et silentio premitur, et tamen sermo noster ex praetereuntium verborum decessione ac successione peragitur et moderatis silentiorum intervallis decenter suaviterque distinguitur : ita sese habet etiam rerum infima pulchritudo, ut rerum transitu peragatur et distinguatur morte nascentium. Cujus pulchritudinis ordinem et modos si posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus quibus distinguitur nec corruptiones vocare auderemus. Quod autem in ejus pulchritudinis parte laboramus, cum nos fluentia deserunt temporalia quae diligimus, et peccatorum poenas luimus, et *sempiterna diligere commonemur.* »

Idem, *De continentia,* c. 6, n. 15. « Hi qui profecerunt, jam intelligunt ad providentiam Dei potius id pertinuisse ut ex libero arbitrio venientia mala permitteret. Tanta quippe est omnipotens ejus voluntas, ut etiam de malis possit facere bona, *sive ignoscendo sive sanando sive ad utilitatem piorum coaptando atque vertendo, sive etiam justissime vindicando.* Omnia namque ista bona atque omnipotente dignissima : nec tamen fiunt nisi de malis. Quid

sistere in mera privatione boni. « Mali nulla natura est, sed *privatio boni* mali nomen accepit » (Aug., de Civ. Dei, XI. 9).

igitur melius, quid omnipotentius eo qui, cum mali nihil faciat, bene etiam de malis facit?... Non autem potestas Deo defuit talem facere hominem qui peccare non posset; sed maluit eum talem facere cui adjaceret peccare, si vellet, non peccare, si nollet : hoc prohibens, illud praecipiens; ut prius illi esset bonum meritum non peccare, et postea justum praemium non posse peccare. »

Aug., *de Civitate Dei*, lib. XI, c. 9. « Lumen quippe verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in seipso, sed in Deo : *a quo si avertitur angelus*, fit immundus, sicut sunt omnes qui vocantur immundi spiritus, nec jam lux in Domino, sed in seipsis tenebrae, *privati participatione* lucis aeternae. Mali enim nulla natura est, sed *amissio boni* mali nomen accepit. »

Idem, ibid., l. XII, c. 7. « Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis : non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, *tale est ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium :* quod tamen utrumque nobis notum est : neque illud nisi per oculos neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed *in speciei privatione.* »

Idem, in *Enchiridio ad Laurentium*, c. 10. « Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, et nec summe nec aequaliter nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula : *simul vero universa valde bona* (Gen. I), quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. » Cap. 11. « In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint. dum comparantur malis. Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas *(Aeneid.* X, 100). cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. Quid est autem illud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Nam sicuti corporibus animalium nihil est aliud morbis et vulneribus affici, quam sanitate privari (neque enim id agitur, cum adhibetur curatio, ut mala ista quae inerant, id est morbi ac vulnera, *recedant hinc et alibi sint*, sed utique ut non sint. Non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae vitium est vulnus aut morbus : cum caro sit ipsa substantia, profecto aliquod bonum cui accedunt ista mala, id est privationes ejus boni quod dicitur sanitas); ita animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum : quae cum sanantur, non aliquo transferuntur, sed ea quae ibi erant, nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt. »

Idem, *Contra Julianum*, lib. I, c. 8, n. 36. « Audi jam parumper, inerudita temeritate tua quantum veros adjuves manichaeos... Manichaei, quod etiam te satis nosse indicasti, duas naturas, unam boni, alteram mali, ex diversis

« Non est causa efficiens sed deficiens mali, quia non est effectio, sed *defectio* » (Id., ib., XII. 7). « Malum non est substan-

atque inter se adversis coaeternisque principiis vanitate sacrilega nefandi erroris inducunt. Contra quos catholica fides Dei tantummodo sine initio naturam praedicat, summi scilicet atque incommutabilis boni, hoc est, illius ineffabilis Trinitatis : a quo summo, ut dictum est, atque incommutabili bono universam conditam dicit esse creaturam, naturasque omnes bonas, quamvis impares creatori, quia ex nihilo creatas ideoque mutabiles ; ita ut omnino nulla natura sit, quae non aut ipse sit aut ab ipso facta sit ; ut quantacumque aut qualiscumque natura est, in quantum natura est, bonum sit. » Num. 37. « Quaerunt igitur a nobis unde sit malum. Respondemus : ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala. Quae mala licet intelligamus non esse naturas sed vitia naturarum, tamen simul intelligimus ea nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse ; nec aliquid esse malum, nisi *a bonitate* defectum. Sed cujus defectum, nisi alicujus sine dubitatione naturae ? Quia et ipsa voluntas mala, nonnisi alicujus voluntas est profecto naturae. »

Basilius, in homilia *Quod Deus non est auctor malorum* (P. G. t. 31, col. 331). « Itaque qui dicit Deum non esse, insipiens est et stultus, cum vere mente privatus sit atque prudentia. Assimilis autem huic est et nihilo stoliditate inferior, quisquis dicit Deum malorum esse auctorem... Unde igitur, inquit, morbi ? Unde mortes intempestivae, unde integra urbium excidia, naufragia, bella, pestes ? Haec enim, inquit, mala sunt Deique opera omnia. Quare in quem alium, non in Deum, possumus eorum quae fiunt causam transferre ? — Age sane, quando in vulgatissimam incidimus quaestionem, nos, redacto ad confessum quoddam principium argumento, problema diligentius tractatum clare et citra confusionem explicare conemur. Itaque hoc unum in antecessum in animis nostris fixum ratumque sit oportet, quod, cum opus simus Dei boni, et ab ipso conservemur, resque nostrae gubernentur ab eo, tum magnae tum parvae, neque perpeti quidquam possumus praeter Dei bonitatem, neque quidquam eorum quae perferimus noxium est et exitiosum, aut tale ut melius aliquid vel excogitari possit. Sunt quidem ex Deo mortes, sed profecto mors malum non est, nisi quis mortem peccatoris dicat, cum hinc migrare suppliciorum in inferno initium ei sit. Rursus autem ipsa infernorum mala Deum auctorem non habent, sed nos ipsos. *Principium namque et radix est peccati illa quae in nobis inest facultas liberumque arbitrium.* Nos enim, quibus licebat, si malo abstinuissemus, nihil pati molesti, iidem voluptate ad peccandum illecti, quamnam possumus speciosam rationem afferre, quin nobis ipsis miseriarum simus auctores ?... *Malum itaque aliud est, habita ratione sentiendi, aliud sua ipsius natura. Quod igitur natura malum est, ex nobis pendet :* injustitia, lascivia, vecordia, ignavia, invidiae, caedes, veneficia, fallacia ac reliqua ejus generis vitia... Rursum malum dicimus id quod nobis molestum est doloremque infert sensibus, morbos corporis, ejusdem plagas, rerum necessariarum penuriam, ignominias, pecuniarum jacturas, familiarum amissiones et ne-

tia aliqua vivens aut animata » (Basilius, hom. II in Hexaemeron); « sed *boni privatio* malum est » (Idem, in homilia Quod

cessariorum. *Quae singula nobis a prudente Domino et bono ad nostram utilitatem irrogantur*... Haec igitur a Deo edoctus, et distincta apud temetipsum mali genera habens, nec ignorans quid vere malum sit, peccatum videlicet, cujus finis interitus, quid vero malum dumtaxat apparens, ob excitatum in sensibus dolorem, vim alioqui boni habens, velut sunt mulctae et incommoda quae ad cohibenda peccata inferuntur. quorum fructus salus animarum aeterna, fac desinas regimen divinum aegre ferre. Uno verbo, *neque Deum substantiae mali auctorem esse putes, neque mali ullam esse propriam substantiam fingas.* Non enim subsistit velut animal quoddam pravitas, neque illius essentiam vere existentem ponere ob oculos possumus. *Nam boni privatio malum est.* »

Greg. Nyss., hom. VII in Ecclesiasten (P. G. t. 44, col. 726). « Hoc ergo quod est per se bonum seu quod est supra bonum, et ipsum vere est et per se dedit et dat iis quae sunt, facultatem ut gignantur et permaneant in essentia. Quidquid autem extra ipsum consideratur, eo redigitur ut non consistat. *Quod enim est extra id quod est, non est essentia* (οὐσία). Quoniam ergo ut charitati adversum consideratur vitium, Deus autem est perfecta et plane absoluta virtus, *extra Deum ergo est vitium.* Cujus natura, *non in eo quod ipsum est,* sed in eo quod bonum non sit comprehenditur. Nam extra boni notionem vitii nomen posuimus. Ita consideratur vitium esse adversum bono, ut id quod non est ab eo quod est tamquam ei adversum distinguitur. Postquam vero liberi arbitrii nostri appetitione a bono excidimus (quomodo ii qui non sunt in luce, dicuntur videre tenebras; idem enim valet, nihil videre ac tenebras videre), tunc quae non consistit vitii natura. in iis quae a bono deflexerunt accepit essentiam; quae tamdiu est, quamdiu nos extra bonum sumus. »

Idem, *Oratio catechetica,* cap. 6. « Τῆς γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ'ὑπόστασιν φαινομένων ἡ ἀντιδιαστολὴ θεωρεῖται· ἀλλ' ὥσπερ ἀντιδιαιρεῖται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν, καὶ οὐκ ἔστι καθ'ὑπόστασιν εἰπεῖν τὸ μὴ ὂν ἀντιδιαστέλλεσθαι πρὸς τὸ ὄν, ἀλλὰ τὴν ἀνυπαρξίαν ἀντιδιαιρεῖσθαι λέγομεν πρὸς τὴν ὕπαρξιν· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ'ἑαυτήν τις οὖσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος. Καὶ ὥσπερ φαμὲν ἀντιδιαιρεῖσθαι τῇ ὁράσει τὴν πήρωσιν, οὐ καθ'ἑαυτὴν οὖσαν ἐν τῇ φύσει τὴν πήρωσιν, ἀλλὰ προλαβούσης ἕξεως στέρησιν· οὕτω καὶ τὴν κακίαν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στερήσει θεωρεῖσθαι λέγομεν, οἷόν τινα σκιὰν τῇ διαχωρήσει τῆς ἀκτῖνος ἐπισυμβαίνουσαν. »

Orig. *Comm. in Joannem,* tom. II, § 7 (P. G. tom. 14, col. 134). « Videamus etiam quamobrem dictum sit, Et sine ipso factum est nihil, etiamsi quibusdam videatur superfluum esse illud, « sine ipso factum est nihil, » quod subjungitur his verbis : « Omnia per ipsum facta sunt » ... Fieri enim potest, ni explanaverimus utrasque dictiones [*omnia* et *nihilum*], si omnia per Sermonem facta sunt, et appellatione *omnium* comprehendatur et vitium

Deus non est auctor malorum). «Mali non existit ulla natura aut essentia, sed malum est *privatio boni* et aliquid *quod non*

et omnis fusio peccati et omnia prava, ut intelligamus etiam haec per Sermonem facta fuisse, *quod est falsum*. Creaturas enim per Sermonem factas fuisse, nihil est absurdi; atque etiam beatos viros omnia praeclare facta et egregia facinora per Sermonem peregisse, nobis necessarium est intelligere : *non item vero lapsus et peccata...* Possumus etiam adjungere quomodo propter vitium mali appellentur *non existentes*, ex Dei nomine, quod scriptum est in Exodo. Dixit enim Dominus ad Moysen : Existens, ὁ ὤν, hoc mihi est nomen. Bonus Deus haec loquitur judicio nostro qui gloriamur esse de Ecclesia, quem glorificans Servator dicit : Nemo *bonus* nisi solus Deus, nempe ille Pater. » Igitur bonus idem est cum existente. Cum vero malum aut pravum contrarium sit bono, et contrarium existenti sit non existens, sequitur malum et pravum esse non existens. Et fortassis hac ratione adducti fuerunt qui dicunt diabolum non esse Dei opificium : in quantum enim diabolus est, non est Dei opificium; in quantum vero illi contigit diabolo esse, factus cum sit, cum nihil creatum sit extra Deum nostrum, Dei est opificium... Itaque omnes participantes *ens* (participant autem sancti) merito erunt existentes; qui vero diffugiunt entis participationem, *eo quod privati sint ente*, facti fuerunt non existentes. Diximus autem superius *ens* et *nihil* synonyma et univoca esse : et hanc ob causam qui non sunt nihil esse, et *omne vitium etiam nihil esse, quoniam est non-ens;* et *nihil* vocatur, sine Sermone factum fuisse, non communeratum cum vocula hac *omnibus*. »

Ambrosius, *Hexaem.* lib. I, c. 8, n. 30 (P. L., t. XIV, col. 139). « Ubi igitur tenebrae nequitiarum spiritualium locum habere potuerunt, cum augustae hujus decorem figurae mundus indueret? Numquid simul malitiam Deus creavit? Sed ea ex nobis orta, non a creatore Deo condita, morum levitate generatur, *non ullam creaturae habens praerogativam*, nec auctoritatem substantiae naturalis, sed mutabilitatis vitium et errorem prolapsionis. Eradicari hanc Deus vult de animis singulorum : quomodo eam ipse generaret? Clamat propheta : Desinite a malitiis vestris (Is. I. 17). Et praecipue sanctus David : Desine a malo et fac bonum (Ps. XXXIII. 15). Quomodo ergo ei initium a Domino damus? Sed haec opinio feralis eorum qui perturbandam Ecclesiam putaverunt. Hinc Marciones, hinc Valentini, hinc pestes illae Manichaeorum funesta sanctorum mentibus tentaverunt inferre contagia. [N. 31.] Quid igitur dicamus? Si enim neque sine principio est, quasi increata, neque a Deo facta, unde habet natura malitiam? Nam mala esse in hoc mundo nullus sapiens denegavit, cum sit tam frequens in hoc seculo lapsus ad mortem. Sed ex iis quae jam diximus, possumus colligere quia non est viva substantia, sed mentis atque animi depravatio, a tramite virtutis devia, quae incuriosorum animis frequenter obrepit. Non igitur ab extraneis est nobis quam a nobis ipsis majus periculum. *Intus est adversarius, intus auctor erroris,* intus, inquam, clausus in nobismetipsis. Propositum tuum speculare, habitum tuae mentis explora, excubias obtende adversum mentis

est, eo modo quo tenebrae sunt privatio lucis » (Athanasius apud Euthym. p. I, t. 9). « Malum est *privatio et amissio*

tuae cogitationes, et animi cupiditates. *Tu ipse tibi es causa improbitatis*, tu ipse dux flagitiorum tuorum, atque incentor criminum. Quid alienam naturam arcessis ad excusationem tuorum lapsuum?... Quorum igitur nos sumus domini, *horum principia extrinsecus non requiramus;* nec derivemus in alios, *sed agnoscamus ea quae proprie nostra sunt*. Quod enim possumus non facere, si volumus, hujus electionem mali nobis potius debemus quam aliis adscribere. »

Dionys., *De div. nom.*, c. IV, § 20 (P. G. t. 3, col. 720). « Νῦν δὲ τοῦτό ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος, ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν δυναμοῖ, κατὰ τὸ ὅλως αὐτοῦ μετέχειν. Καὶ εἰ χρὴ παῤῥησιασάμενον εἰπεῖν τἀληθῆ, καὶ τὰ μαχόμενα αὐτῷ τῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ ἔστι καὶ μάχεσθαι δύναται· μᾶλλον δὲ, ἵνα συλλαβὼν εἴπω, τὰ ὄντα πάντα, καθ'ὅσον ἔστι, καὶ ἀγαθά ἐστι καὶ ἐκ τἀγαθοῦ, καθ'ὅσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε ὄντα ἐστίν. »

Idem, ibid. § 21. « Ἀλλὰ οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσίν ἐστι τὸ κακόν [h. e. non est in eis per modum accidentis positivi]... Καὶ μὴν οὔτε δύο τῶν ὄντων ἐναντίας ἀρχὰς δυνατὸν εἶναι καὶ ταύτας ἐν ἀλλήλαις, καὶ ἐν τῷ παντὶ, καὶ μαχομένας· εἰ γὰρ τοῦτο δοθείη, ἔστα καὶ ὁ Θεὸς οὐκ ἀπήμων οὐδὲ ἐκτὸς δυσχερείας, εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ τὸ ἐνοχλοῦν. Ἔπειτα ἔσται πάντα ἄτακτα καὶ ἀεὶ μαχόμενα· καίτοι φιλίας πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ ἀγαθὸν μεταδίδωσι, καὶ αὐτοειρήνη καὶ εἰρηνόδωρος ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων. Διὸ καὶ φίλα τἀγαθὰ καὶ ἐναρμόνια πάντα, καὶ μιᾶς ζωῆς ἔχγονα, καὶ πρὸς ἓν ἀγαθὸν συντεταγμένα, καὶ προσηνῆ καὶ ὅμοια, καὶ προσήγορα ἀλλήλοις· ὥστε οὐκ ἐν Θεῷ τὸ κακόν, καὶ το κακὸν οὐκ ἔνθεον. Ἀλλ' οὐδὲ ἐκ Θεοῦ τὸ κακόν. »

Idem, ibid. § 26. « Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ ὅλῃ φύσει τὸ κακόν. Εἰ γὰρ οἱ πάντες φυσικοὶ λόγοι παρὰ τῆς καθόλου φύσεως, οὐδέν ἐστιν αὐτῇ τὸ ἐναντίον· τῇ καθ'ἕκαστον δὲ, τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἔσται, τὸ δὲ οὐ κατὰ φύσιν. Ἄλλῃ γὰρ ἄλλο παρὰ φύσιν· καὶ τόδε τῇ μὲν κατὰ φύσιν, τῇ δὲ παρὰ φύσιν. Φύσεως δὲ κακία τὸ παρὰ φύσιν, ἡ στέρησις τῶν τῆς φύσεως. Ὥστε οὐκ ἔστι κακὴ φύσις, ἀλλὰ τοῦτο τῇ φύσει κακόν, τὸ ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν. »

Idem, ibid. § 33. « Πῶς ὅλως τὰ κακὰ, Προνοίας οὔσης; Οὐκ ἔστι τὸ κακὸν ἢ κακὸν οὔτε ὄν, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι. Καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἐστὶν ἀπρονόητον· Οὐδὲ γάρ ἐστι τὸ κακὸν ὄν, ἀμιγὲς ὑπάρχον τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ εἰ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἀγαθοῦ, κακὸν δὲ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ, οὐδὲν δὲ τῶν ὄντων ἐστέρηται καθόλου τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἡ θεία Πρόνοια, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπρονόητον· ἀλλὰ καὶ τοῖς γινομένοις κακοῖς ἀγαθοπρεπῶς ἡ Πρόνοια κέχρηται, πρὸς τὴν αὐτῶν, ἢ ἄλλων, ἢ ἰδικὴν, ἢ κοινὴν ὠφέλειαν, καὶ οἰκείως ἑκάστου τῶν ὄντων προνοεῖ. Διὸ καὶ τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἳ χρῆναί φασι τὴν Πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν· τὸ γὰρ ψιεῖραι φύσιν οὐκ ἔστι Προνοίας. Ὅθεν ὡς Πρόνοια τῆς ἑκάστου φυσέως σωστικὴ, τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ, καὶ τῶν ὅλων καὶ τῶν καθ'ἕκαστον οἰκείως ὅλῳ καὶ ἑκάστῳ, καθ'ὅσον ἡ τῶν προνοουμένων φύσις ἐπιδέχεται τὰς τῆς ὅλης καὶ παντοδαπῆς Προνοίας ἐκδιδομένας ἀναλόγως ἑκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθότητας. »

Titus Bostrensis. *Adv. Manichaeos*, lib. II, c. 1, init. (P.G., t. 18, col. 1131.) « Manichaei enim, postquam in disputatione de principiis convicti sunt, ad hanc dubitationem tamquam difficilem ad enodandum et multas

boni» (Gregorius Nyss. in libro de Cognitione Dei, apud Euthym. p. I, t. 9). « Natura mali comprehenditur non in eo

tendiculas et captiones contra disserenti praebentem deducuntur. Quaerunt enim, unde mala existant? Nos autem fidenter respondemus, cum unus sit Deus qui cuncta fecit, nihil quidem secundum substantiam malum esse, cuncta autem valde bona,et differenter bona,et ad varios usus facta; nihilque eorum quae facta sunt, sine ratione factum esse, sed unumquodque eorum quae effecta sunt, parvum et magnum, in coelo, in terra et in mari, habere in se rationem suae essentiae, fabricatamque esse sapientiam Dei ineffabilem universum hoc tamquam integrum et totum corpus constitutione partium et membrorum : ut, quidquid ademeris rationi eorum quae facta sunt, tamquam supervacaneum et inutile, totum corpus mutilatum esse videatur. Siquidem quod in rebus videtur vilissimum et despicatissimum, absolutionem corporis complet; nihilque in rebus otiosum est, neque temere atque inaniter factum, nec ad supervacuam ambitionem interpositum. Sola vero hominum ad nequitiam peccantium injustitia recte et juste ac vere nequitia est, non tamen ex nequitia principio carente profecta, quam Manichaeus, cum non sit, esse excogitavit... [C. 2.] Quamobrem... sic via et ratione progrediemur; docentes nihil esse in rebus malum secundum substantiam : quin potius *quaecumque in seculo gubernat ac dispensat Deus, decore*, ut sapientiam ejus decet, et *ad utilitatem eorum propter quos haec facit. gubernat ac dispensat...* Hominem vero, etsi est pars mundi, tamen,quia eum civem rationis participem praeposuit ac praefecit Deus, *in ceteris aliis quae neque ad nequitiam neque ad virtutem spectant, ut gubernaret*, [Deus] *sibi ipsi reservavit; virtus et vitium ut in potestate ejus* [hominis scilicet] *esset. fecit*, ingenerans naturae utriusque cognitionem : ut instar oculi hanc adducens et adhibens. non solum cum perfecta scientia in vita ambularet, *sed etiam esset auctor officiorum virtutis*. Homo igitur injuste operans, juste de peccato accusatur ... Hoc loco ambiguitas quaestionis exoritur. Quare tanto periculo objecti sumus ut penes nos sit esse bonos et non esse? ut non omnino boni efficiamur, sed plerumque, non tantum quandoque, mali? *Necessarium, non simpliciter utile periculum. Alioqui a toto aberraremus, totoque frustraremur*. Etenim, si fecisset nos Deus, ut non possemus peccare, *nunquam facti essemus boni*. Bonus enim apud homines est, qui justus et temperatus est : abstinens autem ab injustitia fit justus, et fugiens intemperantiam temperatus. *Potestate igitur contrariorum comparatur et acquiritur possessio contrariorum*. Ut si quis non habeat potestatem intemperantiae, non possit fieri temperans, non enim non posse suscipere incontinentiam facit continentiam : nec infirmum esse ad injustitiam facit justitiam; sed posse facere, ratione vero abstinere ne faciat, haec est virtus temperantiae et justitiae; et non posse solum, sed a natura invitari et titillari, ut aliqua vera laus sit non voluisse facere : *haec enim, et non alia, inveniri potest apud homines virtus*. Deus enim non est vocandus temperans aut fortis et alia hujusmodi, siquidem supra humanam virtutem est... Homo autem, quatenus homo, quomodo fiat bonus quaerimus... [C. 3.] Si quis vero contra dicat, oportuisse nos non esse aptos ad suscipienda contraria virtuti-

quod ipsum sit, sed *in eo quod bonum non sit*, ita ut eo modo malum consideretur ut adversum bono, quo modo *id*

bus, ut intemperantiam et injustitiam, sicut Deus; nihil aliud hic dicit quam oportuisse nos non esse homines... Hic [sc. homo] igitur si fiat bonus, quoad natura hominis patitur, spectatus et probatus reperiatur. Quomodo autem fiat homo probus, inquirendum est atque requirendum a Deo utrum fecerit eum. Homo igitur fiet bonus, si sit temperans et justus : si enim liceat meliore modo fieri hominem bonum, accusandus sit Deus, qui illo modo praestantiore non fecit hominem bonum. Sin autem, quantum in natura hominis situm est, nihil melius; opus est homini temperantia, et justitia, aliisque virtutibus. Hic rursus quaerendum est, quomodo homo temperatus et justus esse potest : vult enim qui eum fecit ut talis sit. Igitur temperantia sine comparatione et contentione contrarii fieri non potest; similiter justitia : alioqui nunquam erit temperantia neque justitia. Quodsi hoc modo non possit homo esse justus et temperatus, non aliter fiet homo justus et temperatus : et tunc merito reprehendatur Deus, quia fecit ut impossibile esset fieri hominem bonum, temperatum dico, et justum; *quo quidem modo tantum et nullo quopiam alio futurus erat gloriosus, et sapientia auctoris sui dignus habendus*... [C. 4.]... Habet tamen homo potestatem nequitiae... *non ut eam operetur, sed ut, non operans eam, optimus appareat.* Si enim non esset penes eum actio, videretur subire invidentiam creatoris, ut haberet impedimentum approbationis et privationem libertatis ut qui non haberet in potestate sua situm ut esset bonus... *Liquet igitur beneficium esse homini potestatem suscipiendi peccatum;* quo quidem se abstinens spectatur et probatur, et non aliter. *Libera igitur potestate virtutis et vitii honoratus est homo,* habens natura horum cognitionem, quae in actionem venire possunt, et priusquam veniant non sunt... Quare adest nequitia, cum adest actio ejus; abest, cum non adest ejus actio. Continuo etiam Deus, bonus cum sit et solummodo beneficus, nihil mali facit... Si autem dicamus non posse Deum aliquid injustum facere, recte quidem dicimus : attamen *non posse* non ad infirmitatem referimus, sed ad summam perfectionem non volendi quod injustum est et *ad immutabilem declinationem deterioris.* Cum enim secundum naturam sit immutabilis, immutabile est ei nolle quidquam mali facere... *Hominem Deus honoravit* fabricans eum ad imaginem suam, *ut, sicut ipse libertate naturae bonus est, ita homo libertate propositi imitator Dei esset,* non abstinens a peccato quia desit naturae ipsi potestas, sed libertate propositi virtutem honorans. »

Aug. *Contra Fortunatum manichaeum.* Disputatio primae diei, n. 15. « Omnia Deus et bona fecit et bene ordinavit; peccatum autem non fecit : et hoc est solum quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum. Est et aliud genus mali, quod est poena peccati. Cum ergo sint duo genera malorum, peccatum et poena peccati, peccatum ad Deum non pertinet, poena peccati ad vindicem pertinet. Etenim ut bonus est Deus, qui omnia constituit, sic justus est ut vindicet in peccatum. Cum ergo omnia optime sint ordinata, quae videntur nobis nunc adversa esse, merito contigerunt hominis lapsi, qui legem Dei servare noluit. Animae enim rationali, quae est in homine, dedit Deus liberum

quod non est ab eo quod est, tamquam ei adversum, distinguitur » (Gregorius Nyssenus, hom. 7 in Ecclesiasten). « Malum opponitur virtuti, non quasi ipsum aliquid sit, sed secundum quod cogitatur *per absentiam melioris*. Malum consideratur in *boni privatione* » (Idem, Oratio catechetica, n. 6). « Bonum idem est cum existente. Cum vero malum aut pravum contrarium sit bono, et contrarium existenti sit non-existens, sequitur malum et pravum esse *non-existens*. Omne vitium est *nihilum*, quia est *non-ens*» (Origenes, Comment. in Evang. Jo. tom. II, § 7). « Φύσεως δὲ κακία τὸ παρὰ φύσιν, ἡ στέρησις τῶν τῆς φύσεως... Οὐκ ἔστι κακὴ φύσις, ἀλλὰ τοῦτο τῇ φύσει κακὸν, τὸ ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν... Οὐκ ἔστι τὸ κακὸν, ἢ κακὸν, οὔτε ὂν, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι... Κακὸν ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ. » (Dion., De div. nom. c. 4, §§ 26 et 33). « Malum nihil aliud est nisi *privatio boni* et *commutatio ex eo quod secundum naturam est in id quod est contra naturam*... Malum nec essentia est, nec aliquid essentiae proprium, sed accidens est, et ab eo quod secundum naturam est in id quod naturae adversatur, declinatio » (Damascenus, apud Euthymium in Panoplia, l. c.). — Quum porro ex tali notione mali consequens sit malum, ut est malum, non posse habere causam per se, sed solummodo causam per accidens, jam 2° affirmant Patres non repugnare causari a Deo mala physica; quia haec, licet respectu naturae alicujus particularis sint mala, quo modo non intenduntur a Deo, respectu tamen ordinis universalis totius naturae sunt bona, immo et optima, et hoc solum modo intenduntur a Deo. Quocirca, non attendentes ad id quod est secundum quid, sed solummodo ad id quod est simpliciter, negant etiam Patres ea quae dicuntur mala physica, esse proprie loquendo mala. « Malum aliud est *habita ratione sentiendi* [mala physica], aliud *sua ipsius natura* [peccata]. Quae igitur solummodo sunt mala secundum sensum, nobis a prudente et bono Domino *ad nostram utilitatem irrogantur*... Non ignorans igitur quid vere malum sit, peccatum videlicet, quid vero malum dumtaxat apparens, vim alioquin boni habens,

arbitrium. *Sic enim posset habere meritum*, si voluntate, non necessitate boni essemus. *Cum ergo oporteat non necessitate sed voluntate bonum esse*, oportebat ut Deus animae daret liberum arbitrium. »

veluti sunt mulctae et incommoda *quae ad cohibenda peccata inferuntur*, *quorum fructus salus animarum aeterna*, fac desinas regimen divinum aegre ferre » (Basilius, homilia Quod Deus non est auctor malorum). « Morbos, paupertatem, ignominiam, mortem et omnia quae hominibus molesta sunt, in malorum numero par non est recensere, eo quod neque ea quae his opponuntur inter maxima bona annumeramus » (Idem, homilia II in Hexaem.). « Non sinit Deus per corruptionem tolli id quod secundum naturam bonum est rebus particularibus, nisi ubi id *ordinatissimum* et *justissimum* judicat *pro rerum gradibus* et *meritis animarum*. Si pulchritudinis harum rerum infimarum *ordinem et modos* posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus quibus distinguitur, nec corruptiones vocare auderemus » (Aug. contra Epist. fund., 41). « Universa valde bona sunt, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis » (Idem, in Enchiridio, capp. 10 et 11). « Omnes res hujus universi coordinatae sunt ad unum bonum, ad quod omnes amice et pacate et harmonice et convenienter conspirant... Ideoque non est malum in natura universali, quia omnes rationes naturales procedunt ex ea [h. e. procedunt ex intentione unius finis universalis ad quem universitas rerum ad modum unius naturae fertur], et sic nihil ei adversatur. At naturae particulari aliquid contingit secundum naturam, aliquid vero contra naturam... Hoc autem non inconvenit, quia Deus providet naturae universali et naturis particularibus modo qui conveniens est rationi totius et rationi partium. Secundum talem modum videlicet, influxus providentiae divinae proportione quadam derivatur ad res singulas, *prouti hae sunt partes unius totius;* proindeque non aliter unicuique naturae singulari providetur de bono suo particulari, *nisi quatenus capax est in se recipiendi influxus beneficos providentiae universalis* » (Dion., De div. nom., c. IV, § 21, 26 et 33). « Cuncta sunt valde bona et differenter bona et ad varios usus facta, quia universum hoc fabricatus est Deus *tamquam integrum et totum corpus*, constitutione partium et membrorum, ut si

quid ademptum fuerit rationi eorum quae facta sunt, *tamquam supervacaneum et inutile,* totum corpus mutilatum esse videatur ; siquidem quod in rebus videtur esse *vilissimum et despicatissimum*, absolutionem corporis complet » (Titus Bostrensis, Contra Manichaeos, lib. II). — At vero 3° negant Patres Deum ullo pacto esse auctorem illius quod solum vere ac proprie malum est, scilicet peccati ; sed primam ac solam peccati causam, utique deficientem potius quam efficientem, affirmant esse liberum hominis arbitrium. « Malum a Deo generatum esse dicere, nefas est, propterea quod nullum contrarium a contrario gignitur. Malum igitur ne forinsecus circumspicias, sed suae quisque malitiae seipsum agnoscat auctorem... Malum proprie dictum noveris a voluntariis lapsibus *incepisse* » (Basilius, homilia 2ª in Hexaemeron). « Ecclesiasticae doctrinae veritas est malum nec a Deo proficisci nec in Deo esse nec ab initio fuisse factum ; sed homines privationem boni cogitantes, coepisse ea quae non sunt quaeque sibi volunt, sibi ipsos confingere » (Athanasius, ap. Euthym. in Panoplia, p. I, t. 9). « Unum est principium idque bonum, a quo malum habere ortum non potest. Sed homo, quando *sponte* imperium detrectans, ab auctore suo defecerit, *ipse in se malum constituit.* Unde igitur peccatum ? *A propria voluntate*, diaboli inventum » (Damasc., apud Euthym., p. I, t. 9). « Numquid malitiam Deus creavit ? Sed ea ex nobis orta, non a conditore Deo condita, morum levitate generatur » (Ambrosius, in Hexaem., l. I, c. 8). « Qui dicit Deum non esse, insipiens est et stultus. Assimilis autem huic est et nihilo stoliditate inferior, quisquis dicit Deum malorum esse auctorem. Principium namque atque radix est peccati illa, quae in nobis inest, facultas liberumque arbitrium... Quod natura malum est, ex nobis pendet » (Basilius, in homilia Quod Deus non est auctor malorum). « Peccatum Deus non fecit, et hoc est solum quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum » (Aug., contra Fortunatum manichaeum, disputatio Iª, 15). « Quaerunt a nobis unde sit malum ? Respondemus ex bono, *sed non summo et incommutabili bono.* Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala » (Idem, contra Julianum, l. I, c. 8). « Deus bonus cum sit et solummodo beneficus, nihil mali facit. Sed homo, cum virtus et vitium sit in ejus

potestate, si injuste operetur, juste de peccato accusatur » (Titus Bostrensis, contra Manichaeos, lib. II). — Hujus porro sui asserti rationem adducunt Patres ex eo quod, neque secundum quod Deus est auctor liberi arbitrii, neque secundum quod ipse non impedit abusum liberi arbitrii, veraciter asseri potest ipsum esse auctorem peccati. Scilicet 4° liberum arbitrium tum secundum se tum ex intentione Dei affirmant Patres esse majus bonum quam ejus carentiam, eo quod ipsius beneficio homo redditur capax meriti. Unde etiam concludunt liberum arbitrium esse debitum homini, nec potuisse illud a Deo, bono auctore ac provisore naturae, homini negari. « Deus maluit talem facere hominem cui adjaceret peccare, si vellet, non peccare, si nollet; ut prius illi esset bonum meritum non peccare, et postea justum praemium non posse peccare » (Augustinus, De continentia, c. 6, n. 15). Cum oporteat non necessitate sed voluntate bonum esse, oportebat ut Deus animae daret liberum arbitrium » (Idem, contra Fortunatum manichaeum, disp. I^a, 15). « Τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἳ χρῆναί φασι τὴν Πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν. Τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν οὐκ ἔστι Προνοίας » (Dion., De div. nom., c. 4, § 33). « Non aliter, nisi habita potestate peccandi, fieri potest homo bonus. Quapropter, si liberum arbitrium non dedisset Deus homini, merito reprehenderetur, quia denegasset homini solum modum quo possibile sit eum evadere gloriosum et sapientia auctoris sui dignum... Beneficium est igitur homini potestas suscipiendi peccatum. Hominem Deus honoravit, fabricans eum ad imaginem suam, *ut, sicut ipse libertate naturae bonus est, sic homo libertate propositi imitator esset Dei*, non abstinens a peccato, quia desit naturae ipsi potestas, sed libertate propositi virtutem honorans » (Titus Bostrensis, contra Manichaeos, lib. II).— Itidem 5° etiam non impeditionem peccati negant Patres redundare in defectum Dei, eo quod Deus optime noverit ipsa etiam hominum peccata in finem simpliciter ultimum ordinare. « Ad providentiam Dei pertinuit ut ex libero arbitrio venientia mala voluntatis permitteret. Tanta quippe est omnipotentia ejus voluntatis, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitatem piorum coaptando atque vertendo, sive etiam

justissime vindicando » (Augustinus, De continentia, c. 6, n. 15). « Τοῖς γινομένοις κακοῖς (peccatoribus scilicet) ἀγαθοπρεπῶς ἡ Πρόνοια κέχρηται πρὸς τὴν αὐτῶν ἢ ἄλλων ἢ ἰδικὴν ἢ κοινὴν ὠφέλειαν » (Dion., De div. nom. IV, § 33).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

Objiciunt 1° : Omne agens agit sibi simile. Quia ergo malum est contrarium bono, — quae autem sunt contraria, eorum unum est maxime dissimile alteri, — impossibile est a Deo infinite bono causari mala hujus mundi. 1. Ex assimilatione effectus ad suam causam.

Respondetur *distinguendo antecedens* : Omne agens assimilat sibi suum effectum, quantum ad positivam perfectionem in effectu inventam, *concedo antec.* Quantum ad defectum sive privationem perfectionis in effectu inventam, *subdistinguo antec.* : Si defectus habeat reductionem in causam agentem tamquam in causam deficientem, *transeat.* Si defectus habeat reductionem in causam agentem tamquam in causam excedentem, *nego*, et sub datis distinctionibus *nego consequentiam.*

Objiciunt 2° : Omne id quod est aliquid per participationem, necesse est reduci in primum aliquod quod sit idem per essentiam. Sed mala hujus mundi sunt mala per participationem. Ergo necesse est ea reduci in primum aliquod principium quod sit malum per essentiam. 2. Ex necessitate reducendi malum per participationem in malum per essentiam.

Respondetur *concedendo Maj. sed negando Min.* Ratio negandi Minorem est quod entia hujus mundi non sunt mala per participationem, sed *per defectum participationis,* ideoque non reducuntur in primum aliquod principium per accessum ad ipsum, sed per recessum ab ipso.

Objiciunt 3° : Finis a Deo summe bono in effectione rerum intentus, nequit esse nisi ipsius bonitas singulis rebus communicanda in summo gradu qui, spectata naturali rerum capacitate, sit possibilis. Quamobrem, si praeter Deum summe bonum non esset aliud primum principium per se malum, non invenirentur in rebus nisi bona, sine ulla admixtione malorum, quod patet non esse. Necesse est ergo dicere esse aliquod principium per se malum, quod sit causa omnium malorum. 3. Ex fine a Deo in effectione rerum intento.

Respondetur *distinguendo antecedens* : Finis primo et per

se a Deo summe bono in effectione rerum intentus nequit esse nisi maxima bonitatis divinae communicatio quae singulis rebus, prouti sunt partes unius ordinis universalis, competere queat, *conc. antec.* Talis finis nequit esse nisi maxima bonitatis divinae communicatio quae singulis rebus, prouti considerantur absolute et in praecisione a loco ipsis in ordine universali attributo, competere queat, *nego antec.* — *Contradistinguo primum consequens :* Si praeter Deum summe bonum, non sit aliquod principium per se malum, impossibile est inveniri in rebus mala redundantia in defectum ordinis universalis, *concedo conseq.* Impossibile est inveniri in rebus mala redundantia in defectum ordinis alicujus particularis, *nego conseq.*, et, contradistincta minore subsumpta, *nego simpliciter secundum consequens.*

4. Ex impossibilitate permissionis peccati ex parte Dei infinite boni.

Objiciunt 4 : Peccata, utpote directe adversantia bonitati divinae, quae est finis simpliciter ultimus a Deo intentus, non modo nequeunt sive per se sive per accidens causari a Deo, sed neque ab eo possunt permitti. Necesse est ergo dicere possibilitatem peccandi, in libertate contrarietatis inclusam, non provenire a Deo sed a principio aliquo peccata per se intendente.

Respondetur *negando antecedens.* Ad probationem antecedentis sic *distinguitur :* Peccata, quantum est *praecise* ex parte hominis ea patrantis, adversantur fini simpliciter ultimo a Deo intento, *conc. antec.* Etiam quantum est praecise ex parte Dei ea permittentis, *subdistinguo antec.* Si ipsum peccatum, quatenus nullatenus a Deo sed a solo homine procedit, non esset ordinabile a Deo in finem simpliciter ultimum, *concedo.* Si secus sit, *nego.*

Homo peccando potest quidem excidere ordine providentiae particularis, qui dirigitur ad bonum particulare hominis ; nequit tamen excidere ordine universali, qui dirigitur ad bonum divinum in tota rerum universitate manifestandum. Ad tale quippe bonum, qui est finis simpliciter ultimus, ipsum peccatum. in quantum praebet materiam justitiae divinae, est a Deo ordinabile.

5. Ex praevisu abusus libertatis.

Objiciunt 5° : Si auctor possibilitatis peccandi in libero arbitrio inclusae non est principium aliquod per se malum sed ipse Deus, necesse est dicere Deum creando genus humanum, plurimorum hominum perniciem intendisse. Conse-

quens est absurdum. Ergo etiam antecedens. — *Probatio consequentiae.* Qui certo praescit rem aliquam cessuram esse in perniciem recipientis et qui nihilominus rem illam alteri confert, ille intendit perniciem recipientis. Sed Deus certo praescivit liberum arbitrium cessurum esse in perniciem plurimorum hominum, et nihilominus, si falsa sit sententia dualistica, ipse liberum arbitrium hominibus contulit. Ergo.

Respondetur *negando consequentiam.* Et ad probationem consequentiae breviter dicitur ex eo quod sub certa praevisione perniciei plurimorum hominum consecuturae Deus liberum arbitrium generi humano contulit, nullatenus esse consequens id quod inde intendunt concludere adversarii, nempe — vel *a)* Deum perniciem hominum propter se intendisse, — vel saltem *b)* ipsum antecedenti voluntate elegisse perniciem hominum veluti medium ad finem a se intentum consequendum. Scilicet 1° *falsa est prima consequentia ;* quia in ea nectenda falso supponitur Deum in iis quae agit circa hominem, non posse intendere alium finem primarium nisi bonum particulare hominis vel perniciem ejusdem. Hoc falso supponitur, inquam ; quia, uti supra ostensum est, finis quem Deus in creatione et gubernatione hominum primario intendit, est bonum ordinis, quod est bonum commune totius communitatis humanae. Et quia bono ordinis tamquam excellentissimo convenit subordinari bonum particulare cujusque hominis, idcirco propter meliorem procurationem illius boni potest Deus permittere ut in pluribus hominibus contingat defectus ipsorum boni particularis, h. e. aeternae ipsorum beatitudinis.

2° *Falsa est secunda consequentia ;* quia praevisio abusus liberi arbitrii aeternaeque perniciei inde consecuturae *se habet concomitanter, non vero determinative,* respectu decreti quo Deus statuit conferre homini liberum arbitrium. Deus videlicet in concipiendo eo decreto, ita voluntate affectus est ut cupiat non esse peccata quae propter abusum liberi arbitrii futura esse praevidet, sed esse actus virtutis peccatis oppositos,quorum ponendorum omni homini ratione utenti per auxilia suae gratiae possibilitatem praestat. Et propterea, cum hoc quod Deus perniciem plurimorum hominum ex abusu libertatis secuturam certo praevidit, stat ipsum liberum arbitrium generi humano contulisse ex inten-

tione antecedenti omnino seria, secundaria tamen et conditionata, salutis omnium et singulorum hominum.

Instantia.

Instant : Pater porrigens gladium filio, quo scit filium esse usurum ad sui occisionem, non censetur antecedenti intentione intendere bonum sed malum filii. Ergo a pari Deus conferens hominibus liberum arbitrium, quo sciebat eos in sui perniciem usuros esse, non intendit voluntate antecedenti salutem sed perditionem hominum.

Respondetur *negando paritatem*. Ratio disparitatis est quod pater est *provisor particularis*, ad quem proinde pertinet *primaria et absoluta intentione* intendere bonum particulare filii ; dum contra, Deus est *provisor universalis*, ideoque ad eum pertinet primaria et absoluta intentione intendere *bonum totius communitatis*.

CAPUT VI.

De immutabilitate Dei.

70. *Mutatio*, sive *motus* laxissime sumptus, est *transitus alicujus subjecti de potentia ad actum vel de actu ad potentiam*. Definiri etiam potest esse *transitus ab uno oppositorum ad alterum, in subjecto quod secundum se est indifferens ad oppositorum utrumlibet*. Notio mutationis in communi.

Dividitur mutatio in *mutationem extrinsecam* et *mutationem intrinsecam*. — *Mutatio pure extrinseca* est *transitus a non-respectu ad respectum*, vel e converso *a respectu ad non-respectum*, ex eo unice proveniens quod terminum extrinsecum respectus contingit poni vel tolli. Qui certe transitus non nisi abusu vocis dici potest mutatio : variatio enim quae in ejus conceptu importatur, afficit dumtaxat relationis terminum, non vero subjectum ad quod accedit vel a quo abscedit relatio : quod tamen requireretur ut hoc subjectum vero aliquo sensu dici posset mutari. Divisio. 1. Mutatio extrinseca et mutatio intrinseca.

Ceterum duplex est distinguenda mutatio extrinseca. Est videlicet quaedam mutatio extrinseca quae consistit *in accessu vel abscessu respectus realis*. Et de tali quidem modo mutationis extrinsecae manifestum est eum in subjecto cui accidit, supponere defectum sive imperfectionem. Cui enim subjecto inest relatio realis ad rem extrinsecam, hoc per id quod in eo est causa sive fundamentum relationis, *realiter ordinatur ad rem extrinsecam*, proindeque hoc aliquo modo dependet a re illa extrinseca. Quia ergo Deus, quippe qui sit ens summe perfectum , secundum nullum modum dependentiae a re sibi extranea dependet, necesse est dicere primum illum mutationis extrinsecae modum ei advenire non posse.

Alia est mutatio extrinseca, *quae consistit in accessu vel recessu meri respectus rationis*. Cujusmodi respectus propterea intelligitur alicui subjecto advenire vel ab eo recedere, quia ipsum incipit vel desinit terminare realem relationem

rei alterius ad ipsum. Quod autem ens aliquod sit capax terminandi realem relationem dependentiae alterius entis ad ipsum, id non est signum imperfectionis sed majoris perfectionis illius entis. Quamobrem posterior ille mutationis extrinsecae modus qui modo declaratus est, neutiquam repugnat in Deo; immo, supposita existentia rerum aliarum a Deo, necesse est eum Deo convenire. Non enim possibile est res alias a Deo existere absque hoc quod multiplici relatione dependentiae referantur ad Deum, proindeque necesse est Deum, quando incipit esse harum relationum terminus, fieri ex non creante creantem, ex non dominante dominantem, ex non puniente punientem, ex puniente condonantem, atque alias hujusmodi denominationes extrinsecas adipisci.

Mutatio intrinseca, quae sola *potest esse* vera ac proprie dicta mutatio, est ea quae principio definita est. In directa oppositione ad mutationem extrinsecam, potest etiam definiri esse *transitus a non-esse alicujus intrinseci ad esse ejusdem, vel e converso transitus ab esse alicujus intrinseci ad non-esse ejusdem.*

2. Mutatio substantialis et mutatio accidentalis.

Eademque dividitur in — a) *mutationem substantialem*, quae est ex non-esse simpliciter in esse simpliciter, vel ex esse simpliciter in non-esse simpliciter; — et b) *mutationem accidentalem*, quae est ex non-esse secundum quid in esse secundum quid, vel ex esse secundum quid in non-esse secundum quid. Quarum prior subdividitur in — a) *mutationem substantialem totalem*, quae formaliter terminatur ad esse vel non-esse totius substantiae, diciturque *creatio* vel *annihilatio*; — et b) *mutationem substantialem partialem*, quae formaliter terminatur ad esse vel non-esse substantiae spectatae quantum ad partem suam formalem, diciturque *generatio simpliciter* vel *corruptio simpliciter*.

3. Mutatio physica, metaphysica et moralis.

Alio modo dividitur mutatio intrinseca in mutationem physicam, mutationem metaphysicam et mutationem moralem.

Mutatio physica est *mutatio ad quam veluti proprium ejus susceptivum praesupponitur potentia aliqua passiva in rerum natura realiter existens* (potentia physica). Ejus species sunt *a*) generatio substantialis, — *b*) corruptio substantialis, — *c*) generatio accidentalis et — *d*) corruptio

accidentalis. Et quidem omnis et sola mutatio physica est vera ac proprie dicta mutatio. Ad hoc enim ut aliqua mutatio sit vera, necesse est non per meram fictionem intellectus sed a parte rei unum idemque susceptivum successive subesse oppositis mutationis terminis; haec porro conditio verificatur de omni ac sola mutatione physica, uti liquet ex definitione modo tradita. Et quia termini per se mutationis realis ac proprie dictae sunt privatio et forma, idcirco mutatio physica definiri etiam potest esse transitus privationis formae ad formam vel formae ad privationem ejusdem.

Mutatio metaphysica est *mutatio ad quam non praesupponitur potentia aliqua passiva tamquam susceptiva ipsius, sed sola potentia activa agentis.* Haec, uti patet, non est mutatio proprie dicta, quia in ea deficit *subjectum reale mutationis.* Convertitur cum ea mutatione substantiali quam supra vocavimus *totalem*, eo quod per eam fit transitus a puro nihilo ad esse vel ab esse ad purum nihilum. Ejus proinde species sunt a) *creatio* et b) *annihilatio.*

Mutatio moralis est *transitus voluntatis ab uno statu circa volibilia ad alium statum circa eadem volibilia*, h. e. vel a statu indeterminationis ad statum determinationis et e converso, vel a volitione ad nolitionem, vel a nolitione ad volitionem. Propterea autem mutatio moralis hic dividitur contra mutationem metaphysicam et mutationem physicam, quia, ut mox ostendetur, ea per se et formaliter non importat aliquem horum duorum posteriorum mutationis modorum.

Notio immutabilitatis divinae.

71. *Immutabilitas*, prout est attributum divinum, est absoluta impossibilitas subeundi qualemcumque mutationem sive metaphysicam sive physicam sive moralem. Est autem solius Dei proprium esse hoc modo immutabilem. Nam 1° omnis creatura invenitur esse mutabilis *per potentiam quae est in ipsa*, et quidem vel *a*) secundum suum esse substantiale, sicuti corpora, vel saltem *b*) secundum suum esse accidentale et secundum diversum suum ordinem ad volibilia, sicuti spiritus; et 2° omnes creaturae sunt communiter mutabiles per potentiam Dei creantis, in cujus potestate est *esse* et *non-esse* earum.

Num Patres nonnulli Deo passiones tribuerint.

72. Porro judicio Petavii, nonnulli e veteribus Patribus, Lactantius scilicet, Tertullianus ac Novatianus, eatenus existimassent Deum non esse omnimodis immutabilem,

quatenus Deum censuissent esse subjectum motibus irae, odii et aliorum quorumdam affectuum. Concedit quidem Petavius, id quod negari non posse ex subjiciendis testimoniis (1) satis manifeste liquet, praedictos videlicet Patres

(1) Lactantius, *libro de Ira Dei*, cap. 8. « Dissolvitur autem religio, si credamus Epicuro dicenti :

Omnis enim per se divum natura necesse est
Immortali aevo summa cum pace fruatur,
Semota a nostris rebus, sejunctaque longe;
Nam privata dolore omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri.
Nec bene promeritis capitur, nec tangitur ira.

... Haec dum sentit Epicurus, religionem funditus delet... Quod enim non metuitur, contemnitur; quod contemnitur, utique non colitur. Ita fit ut religio et majestas et honor metu constet : metus autem non est ubi nullus irascitur. Sive igitur gratiam Deo, sive iram, sive utrumque detraxeris, religionem tolli necesse est. »

Idem, ibidem, cap. 12. « Timor igitur Dei solus est qui custodit hominum inter se societatem, per quem vita ipsa sustinetur, munitur, gubernatur. Is autem timor auferetur, si fuerit homini persuasum quod irae sit expers Deus, quem *moveri* et indignari, cum injusta fiunt, non modo communis utilitas, sed etiam ratio ipsa nobis et veritas persuadet. »

Idem, ibidem, cap. 15. « Cum sint in rebus humanis bona et mala... necesse est in utramque partem *moveri Deum*, et ad gratiam, cum justa fieri videt, et ad iram, cum cernit injusta... Sed occurrit nobis Epicurus ac dicit : « Si est in Deo laetitiae affectus ad gratiam et odii ad iram, necesse est ut « habeat et timorem et libidinem et cupiditatem ceterosque affectus qui sunt « imbecillitatis humanae. » Non est necesse ut timeat qui irascitur, aut maereat qui gaudet : denique iracundi minus timidi sunt, et natura laeti minus maerent. *Quid opus est de humanis affectibus dicere*, quibus fragilitas nostra succumbit? Consideremus divinam necessitatem, nolo enim naturam dicere, quia Deus noster nunquam creditur natus. Timoris *affectus habet in homine materiam, in Deo non habet*. Homo, qui multis casibus periculisque subjectus est, metuit, ne qua vis major existat quae illum verberet, spoliet, laceret, affligat, interimat; Deus autem in quem nec egestas, nec injuria, nec dolor, nec mors cadit, timere nullo pacto potest; quia nihil est quod ei vim possit inferre. Item libidinis ratio et causa in homine manifesta est. Nam quia fragilis et mortalis effectus est, necesse fuit alterum sexum diversumque constitui, cujus permixtione soboles constitui posset ad continuandam generis perpetuitatem. Haec autem libido in Deo locum non habet, quia et fragilitas et interitus ab eo alienus est... Eadem de invidia et cupiditate dici possunt, quae certis manifestisque de causis in hominem cadunt, in Deum nullo modo. At vero et gratia et ira et miseratio habent in Deo materiam, recteque illis utitur summa illa et singularis potestas ad rerum conservationem. » Cap. 16. « Quaeret quispiam quae sit ista materia? Primum accidentibus malis afflicti

separasse ab ira atque odio, quae tribuunt Deo, *omnem passionem proprie dictam*, h. e. *omnem alterationem*; at

homines ad Deum plerumque confugiunt, mitigant, obsecrant, credentes eum posse ab his injurias propulsare. *Habet igitur causam miserandi.* Item plurimi quibus persuasum est Deo placere justitiam... justis ac bonis operibus demereri eum laborant. *Ergo est propter quod Deus et possit et debeat gratificari.* Contra sunt alii facinorosi et nefarii... qui leges et ipsum etiam Deum negligant. *Habet igitur ira in Deo materiam.* Non est enim fas eum, cum talia fieri videat, *non moveri et insurgere ad ultionem sceleratorum*, et pestiferos nocentesque delere, ut bonis omnibus consulat; adeo et in ipsa ira inest et gratificatio. Inania ergo et falsa reperiuntur argumenta eorum *qui nullum animi motum esse in Deo putant.* Et quia sunt aliqui affectus, qui non cadunt in Deum, ut libido, timor, avaritia, maeror, invidia, omni prorsus affectu eum vacare dixerunt. His enim vacat, quia vitiorum affectus sunt; eos autem, qui sunt virtutis, id est ira in malos, caritas in bonos, miseratio in afflictos, quoniam divina potestate sunt digni, *proprios et justos et veros habet.* »

Tertull. *De testimonio animae*, c. 2. « Sunt qui, etsi Deum non negent, dispectorem plane et arbitrum et judicem non putent... *qui ne iram quidem Deo adscribant.* Nam si Deus, inquiunt, irascitur, corruptibilis et passionalis est. Porro quod patitur quodque corrumpitur, etiam interitum potest capere, quem Deus non capit. At iidem alibi animam divinam et a Deo collatam confitentes, cadunt in testimonium ipsius animae, retorquendum adversus opinionem superiorem. Si enim anima aut divina aut a Deo data est, sine dubio doctorem suum novit. Et si novit, utique et timet, ut tantum postremo auctorem. An non timet quem magis propitium velit quam iratum? Unde igitur naturalis timor animae in Deum, *si Deus non novit irasci?* Quomodo timetur qui nescit offendi? Quid timetur, nisi ira? Unde ira, nisi ex animadversione? Unde animadversio, nisi ex Dei judicio? »

Idem, *Contra Marc.*, lib. I. c. 26. « At hic sufficit perversissimum Deum ostendi in ipso praeconio solitariae bonitatis, *qua nolunt ei adscribere ejusmodi motus animi, quos in creatore* [h. e. non in Deo bono, sed in altero principio justo quod creavit mundum] *reprehendunt.* Si enim neque aemulatur, neque irascitur, neque damnat, neque vexat, utpote qui nec judicem praestat, non invenio quomodo illi disciplinarum ratio consistat, et quidem plenior. Quale est enim ut praecepta constituat, non exsecuturus? Ut delicta prohibeat, non vindicaturus, quia non judicaturus?... Et utique non aliud prohibet admitti, quam quod non amat fieri. Stupidissimus ergo qui non offenditur facto quod non amat fieri, quando offensa comes sit frustratae voluntatis. Aut si offenditur, debet irasci; si irascitur, debet ulcisci. Nam et ultio fructus est irae, et ira debitum offensae, et offensa, ut dixi, comes frustratae voluntatis. »

Idem, ibidem, lib. II. c. 16. « Bona igitur et severitas, quia justa, si bonus judex, id est justus. Item cetera bona, per quae opus bonum currit bonae severitatis, sive ira, sive aemulatio, sive saevitia... Quid enim, si medicum quidem admittas esse debere, ferramenta vero ejus accuses, quod secent, et

vero secundum quod in notione horum affectuum non supponitur importari nisi motus quidam voluntatis, affirmat sententia eorumdem Patrum iram atque odium non mere metaphorice tribui Deo ab effectu, sed vere ac proprie Deo inesse. — Et quidem hanc esse manifestam sententiam Lactantii, ipse nititur probare hisce duabus rationibus. *a*) Lactantius, in libro de Ira Dei, diserte affirmat Deum non esse expertem irae, secundum quod ira importat *motum quemdam* (cap. 12); unde etiam iram, qualem eam in Deum confert, generaliter definit esse *motum animi ad coercenda peccata insurgentis*. *b*) Idem Lactantius ad exclusionem ceterorum affectuum, quos de Deo negat, quatuor solummodo affectus in Deo constituit : affectus scilicet gratiae, laetitiae, odii et irae (cap. 10 et 11). Jamvero, nulla ei fuisset ratio hosce solummodo affectus, non vero etiam alios Deo tribuendi, si existimasset metaphorice solummodo et non proprie iram et odium cadere in voluntatem divinam. — Haud absimilem fuisse sententiam Tertulliani ac Novatiani, probat idem Petavius hisce rationibus. 1° Tertullianus, haud secus atque auctor libri de Trinitate qui inscribitur Novatianus (cap. V), iram quam adscribit Deo, vult esse *motum quemdam*. Impugnat scilicet Tertullianus Marcionem eo quod dixerat *ejusmodi motus animi* dedecere Deum (Contra Marc., lib. I, 26 et lib. II, 16). 2° Tertullianus iram quam tribuit Deo, aperte distinguit ab ejus effectu, dicens iram innasci Deo ex offensa, fructum vero irae esse ultionem.

inurant, et amputent, et constrictent ?... Proinde est enim, cum Deum quidem judicem admittis, *eos vero motus et sensus per quos judicat, destruis*. Deum nos a prophetis et a Christo, non a philosophis nec ab Epicuro erudimur... Inde venit ad haereticos quidem definitio ejusmodi : si Deus irascitur et aemulatur et extollitur et exacerbatur, ergo et corrumpitur, ergo et morietur... Stultissimi, qui de humanis divina praejudicant, ut, quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur hujusmodi passiones, idcirco et in Deo ejusdem status esse existimentur. Discerne substantias, et suos eis distribue sensus, tam diversos quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia deappellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae. »

Non improbabiliter tamen contenditur ab aliis Lactantium, Tertullianum ac Novatianum, quum iram, aemulationem similesque affectus Deo tribuunt, metaphorice locutos esse, quandoquidem — *a*) hoc solummodo postulabat eorum scopus, qui erat ostendere contra Epicureos, quos impugnat Lactantius, et contra Marcionem, quem impugnat Tertullianus, Deum exercere vindictam in peccata hominum. — Nec obstant rationes in contrarium allatae a Petavio. Nam *b*) quod iram quae inest Deo, laudati Patres definiant esse motum animi, id provenit ex eo quod consequenter insistunt modo metaphorico loquendi. — Quod vero *c*) Lactantius alios affectus praeter quatuor supra indicatos procul amovet a Deo, id interpretationem Petavii potius profligat quam adjuvat. Hujus quippe rationem hanc affert Lactantius, quod ex parte effectuum non intelligitur vigere materia ceterorum affectuum relate ad Deum, puta invidiae, libidinis, timoris et ita porro. — Tandem *d*) quod Tertullianus distinguat iram Dei ab ejus effectu, quae est ultio, id nullatenus probat eum non esse metaphorice locutum; metaphora quippe in hoc consistit quod, quia in hominibus ultio provenit ex ira, etiam *causa ultionis* ex parte voluntatis divinae vocatur ira.

Doctrina Ecclesiae catholicae.

73. Immutabilitatem porro in sensu definitionis a nobis traditae Deo convenire, pluries in conciliis oecumenicis definitum est, scilicet: *a*) in concilio Nicaeno et in subsequentibus conciliis oecumenicis, quae formulam fidei illic contra Arianos conceptam confirmaverunt (1); *b*) in concilio Lateranensi IV (2); demum *c*) in nupero concilio Vaticano (3).

(1) *Definitio concilii Nicaeni*: « Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ ἀλλοιωτόν, ἢ τρεπτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ· τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία. »

(2) *Definitio conc. Lateran. IV*. « Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et *incommutabilis*... »

(3) *Definitio conc. Vaticani*, initio capitis I. « Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui quum sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis... »

Propositio.

Deus est omnimodis immutabilis.

74. PROBATUR I° *ratione*, tripliciter.

Demonstratio rationalis immutabilitatis divinae.

1. Ex repugnantia potentialitatis in Deo.

1° *Ex eo quod Deus est actus purus.* Nam omne quod est mutabile, est secundum se in potentia ad id quod mutatione acquirit vel amittit; ideoque in omni quod ejusmodi est, potentia est prior quam actus, quia, ut saepe dictum est, in uno eodemque potentia praecedit actum. Si igitur Deus esset mutabilis, potentia esset id quod est simpliciter primum in rebus; quia Deus est primum ens. Sed hoc manifeste repugnat, quia id quod est simpliciter primum, oportet esse non potentiam sed actum. Nihil enim reducitur de potentia in actum nisi per aliquid quod jam sit in actu.

2. Ex simplicitate divina.

2° *Ex eo quod Deus est absolute simplicissimus.* Manifestum est enim in omni quod est in potentia ad mutationem, inveniri compositionem ex potentia et actu.

3. Ex Dei infinitate.

3° *Ex eo quod Deus est ens simpliciter infinitum.* Deus enim per suam essentiam, h. e. per suum esse absolute necessarium, complectitur in se plenitudinem totius perfectionis, ac proinde impossibile est eum intrinsece mutari; quia omne id quod qualicumque mutatione intrinseca mutatur, pertingit per motum suum vel ad acquirendam aliquam perfectionem, quam prius non habebat, vel ad deperdendam aliquam perfectionem, quam prius habebat (cf. s. Thomas, p. I^{a}, q. 9, a. 1).

Probatio scripturistica.

PROBATUR II° *ex Scriptura.* Malach. III, 6 : « *Ego Dominus* [Jehovah], *et non mutor* » (in quo textu ex eo quod Deus est *esse subsistens* infertur eum esse immutabilem). — Ps. CI, 26-28 : « Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. [27] Ipsi peribunt, tu autem permanes (en immutabilitatem metaphysicam Dei, per oppositionem ad mutabilitatem metaphysicam rerum); et omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur : [28] *tu autem idem ipse es*, et anni tui *non deficient* » (en immutabilitatem physicam Dei, per oppositionem ad mutabilitatem physicam rerum). — Jac. I. 17 : « Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio (παρ' ᾧ οὐκ ἔστι παραλλαγὴ, οὐδὲ τροπῆς ἀποσκίασμα). »

Probat hic apostolus a Deo, quem vocaverat *patrem luminum*, hoc est auctorem bonorum, nonnisi bona posse descendere, non vero malum peccati, quia in intransmutabilem Dei naturam, quae tota est lux, h. e. bonum, nulla cadit mutatio, quum tamen, ut Deus posset fieri auctor malorum, oporteret ipsum mutari a luce in umbram sive tenebras, h. e. a bono in malum. — His adde illud Sapientiae, VII. 27 : « Et cum sit una, omnia potest, et *in se permanens, omnia innovat;* » tum etiam illud Baruch, III. 3 : « Quia tu sedes in sempiternum, et nos peribimus in aevum. » — In quem posteriorem locum sic commentatur Cyrillus Alexandrinus, in Thesauro, assertione XIII : « Illic enim stabilitatem atque immutabilitatem divinae naturae, et ut semper eodem se modo habeat, significans propheta, dicit : Tu sedes, *etc.* » (Videsis hunc locum integre recitatum infra, inter testimonia).

Probatio patristica.

PROBATUR III° *ex Patribus* (1). Hi scilicet 1° unanimiter

(1) TERTULL. *Adversus Praxeam*, c. 27. « Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinit esse neque aliud potest esse. »

CYRILLUS ALEX. *Thesaurus assertionum*, XIII (P. G. t. 75, col. 211). « Paulus ait : Jesus Christus heri, et hodie, ipse quoque in secula (Hebr. XIII. 8). Psalmista : Tu ab initio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt. . tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient (Ps. CI. 26-28). Servatur ipse de se : Videte me, videte, quia ego sum et non mutor (Malach, III. 6). Et Jeremias : Quia tu insidens seculo et nos perdentes seculum (Baruch, III. 3). Illic enim stabilitatem atque immutabilitatem divinae naturae quodque semper eodem modo se habeat significans propheta, dicit : Tu insidens seculum. Creaturarum vero in omni tempore mutationem significans, infert : Nos autem perdentes seculum. Si ergo sacra Scriptura creaturis tantum mutationem, alterationem et interitum agnoscit, et ab horum societate Filium eximit, dicens : Tu autem idem ipse es, non igitur mutabilis naturae est. Neque enim idem esset, si in aliud quidpiam quam sit, mutari posset. »

IDEM, *de Trinitate*. Dial. II (P. G. eodem tomo, col. 782). « Reliquum est itaque ut vera demum et ex Patre concedatur esse generatio. Cujus enim natura postulat ut sit virtute et actu pater, a voluntate neutrum accipit, sed naturae leges sequitur potius, cujus est gignere. Sed neque alienae rei pater fuerit ; siquidem et id quod gignitur, ejusdem esse naturae cum genitore oportebit. Quod autem ipsi quoque Patri foedam notam, quasi mutatus sit, affingant, licet Scriptura sacra dicat : Apud quem non est trans-

profitentur, tamquam dogma fidei catholicae, Deum esse omni modo immutabilem. « Deum immutabilem et informa-

mutatio nec vicissitudinis obumbratio (Jac. I. 17), hinc patebit : Quid enim aliud istud est, quaeso, a potentia ad actum migrare, quam mutatio et crassa veluti quaedam vicissitudo? Quod enim putatur aliquid esse potentia naturali, necdum tamen istud actu suscepit, eatenus stat in potentia ; cum nondum acceperit motum ad actum, sed in principio et inchoatione veluti sui adhuc moretur. Quodsi forte motum ad actum susceperit, ad aliud quoddam transibit quam id quod erat in principio ; siquidem non unum et eumdem locum tribuunt ei quod est potentia et ei quod est actu... Si ergo nullum esse discrimen aiunt, sed in unum eumdemque locum conferent ac collocabunt, actu et absque principio pater erat Deus. Nihil enim jam prohibebit quominus hoc dicamus, si id quod est potentia et quod est actu in idem coierint. Quodsi non ita est, sed invicem distant, neque parvo discrimine, quomodo res divinae mutationem non ceperunt, cum in eo quod est potentia jam non consistant, sed motum ad actum quodammodo sustinuerint? »

Origenes, *Contra Celsum*, lib. I. 21. « Utinam Epicurus et minus illo irreligiosus in providentiam Aristoteles, et Stoici, qui Deum corpus esse autumant, doctrinam illam audiissent. Non jam plenus orbis esset doctrina quae providentiam aut tollit aut finibus coercet, aut principium inducit corruptioni obnoxium, adeoque corporeum. Quod in causa est cur Stoici Deum esse corpus asseverent, neque eos negare pudeat illum esse mutationis et vicissitudinis immunem, ita ut ex ipsis corrumpi possit, si quis sit qui corrumpat, eaque causa non corrumpatur quia quod corrumpat nihil est. Sed Judaeorum christianorumque doctrina, quae Deum mutationis omnis variationisque expertem profitetur, quae suis ad Deum precibus dicit : Tu autem idem ipse es (Ps. CI. 28), quae Dei dictum hoc esse docet : Non mutor (Malach. III. 6), haec, inquam, doctrina impia judicatur, quia ab eorum societate qui de Deo impia sentiunt, abhorret. »

Idem, ibidem, l. IV. n. 14. « Si descendit ad homines, inquit Celsus, id profecto sine mutatione fieri non potest, et haec mutatio erit ex bono in malum, ex pulchro in turpem, ex felice in infelicem, ex optimo in nequissimum... Jam ad haec satis mihi videtur esse responsum, cum exposui quo sensu Deus in Scripturis ad res humanas descendere dicatur. Hoc enim ut faciat, nihil opus est eum mutari vertique ex bono in malum, ex pulchro in turpem, ex felice in infelicem, ex optimo in nequissimum, ut nobis affingit Celsus. Sed natura immutabilis permanens, descendit providentia et rerum humanarum procuratione. Eum porro esse immutabilem, ex divinis Scripturis adstruimus. Tu autem idem ipse es, inquiunt uno loco; altero autem : Non mutor. »

Greg. Nyss., *Contra Eunomium*, lib. XII (P. G. t. 45, col. 933). « Ἐν ταύτῃ τῇ ζωῇ καὶ ἀρχὴν τοῖς οὖσι καὶ τέλος ἔστιν ἐπινοῆσαι· ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν μακαριότης οὔτε ἀρχὴν οὔτε τέλος προτίσται, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ἐν ἑκατέρῳ σημαινόμενον πέφυκεν, ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ ἐφ' ἑαυτῆς βεβηκυῖα, οὐ διαστηματικῶς ἔκ τινος εἴς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα. Οὔτε γὰρ μετουσίᾳ ζωῆς ἑτέρας ἐν τῷ ζῆν γίνεται, ὡς ἀκόλουθον εἶναι καὶ πέρας καὶ ἀρχὴν μετουσίας νοεῖσθαι. Ἀλλ' αὐτὸ ὅπερ ἔστι, ζωή

bilem credi necesse est » (Tertullianus, adversus Praxeam, c. 27). « Doctrina christianorum Deum mutationis omnis

ἐστιν, ἐν αὐτῷ ἐνεργουμένη, οὔτε μείζων οὔτε ἐλάττων ἐκ προσθήκης ἢ ὑφαιρέσεως γινομένη. Ἡ μὲν γὰρ εἰς τὸ μεῖζον ἐπαύξησις ἐν τῷ ἀπείρῳ χώραν οὐκ ἔχει. Τῆς δὲ κατὰ τὴν ἐλάττωσιν ἐπινοίας, τὸ κατὰ φύσιν ἀπαθὲς ἀνεπίδεκτον. »

Jo. Damasc., De fide orth. lib. I, c. 8 (P. G. t. 94, col. 807). « Credimus igitur in unum Deum, principium unum, principio carentem, increatum, ingenitum, interitus ac mortis nescium, aeternum, immensum, incircumscriptum, nullis terminis definitum, infinitae potentiae, simplex, incompositum, incorporeum, a fluxu, passione omnique mutatione et alteratione liberum (ἄῤῥευστον, ἀπαθῆ, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον)... [Col. p. 813] Ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ μόνου ἀπαθοῦς, καὶ ἀναλλοιώτου, καὶ ἀτρέπτου, καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος Θεοῦ, καὶ τὸ γεννᾶν καὶ τὸ κτίζειν ἀπαθές. Φύσει γὰρ ὢν ἀπαθὴς καὶ ἄῤῥευστος, ὡς ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, οὐ πέφυκεν ὑπομένειν πάθος ἢ ῥεῦσιν, οὔτε ἐν τῷ γεννᾶν οὔτε ἐν τῷ κτίζειν. »

Cyrill. Alex. *Expositio sive commentarius in Joannis Evangelium*, lib. I, in haec verba : Et habitavit in nobis (P. G. t. 73, col. 161). « Ἐπειδὴ γὰρ ἔφη σάρκα γεγενῆσθαι τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, ἵνα μή τις ἐκ πολλῆς ἀμαθίας τῆς μὲν ἰδίας αὐτὸν ὑπολάβοι φύσεως ἐκβραμεῖν, μεταπεποιῆσθαι δὲ ὄντως εἰς σάρκα καὶ παθεῖν, ὅπερ ἦν ἀδύνατον (ἀλλοιώσεως γὰρ ἁπάσης καὶ μεταβολῆς, τῆς ἐφ' ἕτερόν τι, κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον, τὸ θεῖον ἀπῴκισται)· καλῶς γε σφόδρα ποιῶν ὁ θεόλογος ἐπήνεγκεν εὐθὺς, ὅτι· Καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. »

Idem, ibidem, in haec verba : Et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis (tom. cit., col. 164). « Σάρκα γεγενῆσθαι τὸν Λόγον εἰπὼν, τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπον, καὶ εἰς ἀδελφότητα καταγαγὼν τὴν πρὸς τὰ δοῦλα καὶ ποιήματα, φυλάττει καὶ οὕτως ἀκέραιον αὐτῷ τὸ θεοπρεπὲς ἀξίωμα, καὶ τῆς ἐνούσης αὐτῷ πατρικῆς ἰδιότητος ἀνάπλεον ὄντα πάλιν δεικνύει. Πέπηγε γὰρ ὄντως ἡ θεία φύσις ἐφ' ἑαυτῇ, τήν ἐφ' ἕτερόν τι παρατροπὴν οὐκ ἀνεχομένη παθεῖν, ἔχουσα δὲ μᾶλλον ὡσαύτως ἀεὶ, καὶ ἐν τοῖς ἰδίοις ἑστῶσα πλεονεκτήμασιν. »

Idem, in libro de recta fide, ad Theodosium imperatorem. Cf. Orat. I contra Nestor. vers. init. « Ἐρήρισται γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ φύσις ἐν ἰδίοις ἀγαθοῖς καὶ ἀκατάσειστον ἔχει τὴν ἐφ' οἷς ἐστι διαμονήν. Φύσις μὲν γὰρ ἡ γενητὴ καὶ χρόνῳ παρενεχθεῖσα πρὸς ὕπαρξιν πάθοι ἂν τὴν ἀλλοίωσιν, καὶ οὐκ ἔξω λόγου τοῦ καθήκοντος καὶ ἀληθοῦς τὸ χρῆμα κείσεται. Τὸ γὰρ ἀρχὴν ὅλως τοῦ εἶναι λαχὸν, οἱονεί πως ἤδη καὶ διεσπαρμένον ἔχει τὸ ἀλλοιοῦσθαι δεῖν. Θεὸς δὲ, ὁ παντὸς ἐπέκεινα νοῦ, γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν ὕπαρξιν ἔχων ἐξῃρημένην τε καὶ ὑπερισχύουσαν, ἀμείνων ἔσται καὶ τροπῆς. »

Maximus, *De charitate, centuria* III, c. 27. « Ὁ μὲν Θεὸς ὡς αὐτοὑπαρξὶς ὢν καὶ αὐτοαγαθότης καὶ αὐτοσοφία, μᾶλλον δὲ ἀληθέστερον εἰπεῖν, καὶ ὑπὲρ ταῦτα πάντα, οὐδὲν ἔχει τὸ σύνολον ἐναντίον. Τὰ δὲ κτίσματα, ὡς πάντα μὲν μετέξει καὶ χάριτι τὴν ὕπαρξιν ἔχοντα, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερὰ, καὶ τὴν ἀγαθότητος καὶ σοφίας ἐπιτηδειότητα, ἔχει ἐναντίον· τῇ μὲν ὑπάρξει τὸ μὴ ὑπάρχειν, τῇ δὲ τῆς ἀγαθότητος καὶ σοφίας ἐπιτηδειότητι κακίαν καὶ ἀγνωσίαν. Καὶ τὸ μὲν ὑπάρχειν ἀεὶ ἡ μὴ ὑπάρχειν ταῦτα, ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἐστί· τὸ δὲ μετέχειν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἢ μὴ μετέχειν, ἐν τῇ βουλήσει τῶν λογικῶν ὑπάρχει. » (P. G. t. 90, col. 1025).

Idem, apud Euthymium in *Panoplia* graeca, p. 1, tit. III. « Οὐδὲν τῶν ὄντων αὐτενέργητον· τὸ δὲ μὴ αὐτενέργητον, οὐδ' ἀναίτιον· τὸ δὲ μὴ ἀναίτιον, οὐδ' ἀκίνητον· τὸ δὲ μὴ ἀκίνητον, δι' αἰτίαν κινεῖται πάντως, ἐνεργούμενον τῷ κινεῖσθαι φυσικῶς ὑπὸ τῆς αἰτίας δι' ἣν καὶ πρὸς ἣν ποιεῖται τὴν κίνησιν. [Loquitur hic Maximus de causa finali, seu cujus gratia, quia omnis motus est a causa finali et ad eam.] Οὐδὲν γὰρ τῶν

variationisque expertem profitetur » (Origenes, Contra Celsum, lib. I. 21). « Credimus in unum Deum, a fluxu, passione

κινουμένων κινεῖσθαι πέφυκεν ἀναιτίως· ἀρχὴ δὲ πάσης κινήσεως φυσικῆς ἡ τῶν κινουμένων γένεσις· ἀρχὴ δὲ τῶν κινουμένων γενέσεως ὁ Θεός, ὡς γενεσιουργός. »

Novatianus, *de Trinitate*, IV. « Hic ergo semper sui est similis, nec se unquam in aliquas formas vertit aut mutat (Jac. I, 17), ne per immutationem etiam mortalis esse videatur. Immutatio enim conversionis portio cujusdam comprehenditur mortis. Ideo nec adjectio in illo unquam aut partis aut honoris accedit, *ne quid unquam perfecto defuisse videatur*... sed quod est, id semper est ; et qui est, semper ipse est ; et qualis est, semper talis est. Nam et incrementa originem monstrant et detrimenta mortem atque interitum probant; et ideo : Ego, ait, sum Deus et non sum mutatus (Malach. III. 6), statum suum tenens semper, dum id quod natum non est, converti non potest. Hoc enim in ipso, quidquid illud potest quod est Deus, semper sit necesse est, ut semper sit Deus, servans sese virtutibus suis. Et ideo dicit (Exod. III. 14) : Ego sum qui sum. Quod enim est, ideo hoc habet nomen, quoniam eamdem semper sui obtinet qualitatem. Immutatio enim tollit illud nomen *quod est :* quidquid enim aliquando vertitur, mortale ostenditur, hoc ipso quod convertitur. Desinit enim esse quod fuerat, et incipit consequenter esse quod non erat. Idcirco et merito in Deo semper manet status suus, dum sine detrimento commutationis semper sui et similis et aequalis est. Quod enim natum non est, nec mutari potest : ea enim sola in conversionem veniunt, quaecumque fiunt vel quaecumque gignuntur, dum quae aliquando non fuerant, discunt esse nascendo, atque ideo nascendo converti. At enim illa quae nec nativitatem habent nec artificem, excluserunt a se demutationem, dum, in qua conversionis causa est, non habent originem. »

Hilarius, *Tractatus in Ps. II*, n. 13. « Tunc loquetur ad eos in ira sua et in furore suo conturbabit eos... Ac, priusquam quis iste irae sermo et quae haec indignationis perturbatio sit ostendamus, admoneri legentes atque audientes oportet ne aliquas *demutationes passionum perturbationesque motuum* cadere in Deum credant. Nihil enim in aeternam illam perfectamque naturam novum incidit : neque qui ita est ut, qualis est, talis et semper sit, ne aliquando non idem sit, potest effici aliquid aliud esse quam semper est. Terrenae istud imperfectaeque causae habent generis ut demutabiles fiant conversione naturae, cum laetitiam maeror, placabilitatem ira, benevolentiam offensa, aequanimitatem invidia et securitatem sollicitudo perturbat : sumusque per haec aliud aliquando quam fuimus, cum eam quae praesens sit mentis affectionem subrepens per inconstantiam infirmitatemque nostram motus appetitionis alterius inquietet et ex eo quod fuimus in id quod sumus conversio nos repentina demutet. Deus autem beatus atque perfectus, profectu non eget ; demutatione non novus est, qui origine caret. Ipse est, qui quod est non aliunde est : in sese est, a se est, suus sibi est et ipse sibi omnia est, carens omni demutatione novitatis, qui nihil aliud quod in se posset incidere, per id quod ipse sibi totum totus est, reliquit. »

Antipater Bostrensis, apud Damascenum, Parall. c. I. « Ἀΐδιος οὐσία τροπῆς ὑποσκίασμα παθεῖν οὐκ ἀνέχεται· οὔτε γὰρ δύναται. Τὸ γὰρ ἅπαξ ὂν καὶ

omnique mutatione et alteratione liberum » (Damascenus, De fide orth. lib. I. c. 8). « Ἀλλοιώσεως ἀπάσης καὶ μεταβολῆς τῆς

μήτε παρ' ἑτέρου ἔχον τὸ εἶναι μήτε ἐξ αὐτομάτου πως γεγονός, τοῦτο γενέσθαι ἢ μετασκευασθῆναι ἢ μετατραπῆναι ἀδύνατον· ἐπειδὴ ἀποθέσθαι τὸ εἶναι, ὅπερ ἔστι κατὰ φύσιν, ἀδύνατον. Ἃ γὰρ οὐκ ἔλαβεν οὐκ ἀποτίθεται, ὃ ὕστερον οὐκ ἔσχεν οὐκ ἀποβάλλεται. Ἀλλ' ἡ ἀίδιος οὐσία, ἡ μόνος ἐστὶν ὁ Θεός, τουτέστι Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα, ἣν τε καὶ ἔστι καὶ ἔσται, τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσιν οὐκ ἐπιδεχομένη. »

Aug. *Confessionum* libro XI, c. 4. « Ecce sunt coelum et terra, clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari. »

Idem, *De libero arbitrio*, lb. II. c. 17. « Omnis res mutabilis etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest, quia nulla res potest dare sibi quod non habet : et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res, si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? Superius enim satis dictum est. Conficitur itaque ut et corpus et anima forma quadam incommutabili et semper manente formentur. Cui formae dictum est : Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es et anni tui non deficient (Ps. CI. 27, 28). Annos sine defectu pro aeternitate posuit prophetica locutio. De hac ipsa forma dictum est quod in seipsa manens innovat omnia (Sap. VII. 27). Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus substracta, nulla erant, forma ipsa incommutabilis per quam mutabilia cuncta subsistunt ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia : non enim ista essent, si illa non esset. »

Idem, in Joannis Evang., tract. 38, in haec verba : Nisi credideritis quia *ego sum*, moriemini in peccatis vestris. « Quid est, Si non credideritis quia *ego sum*? Ego sum, quis? Nihil addidit, et, quia nihil addidit, multum est quod commendavit... Multum est quod ait ipsum Ego sum, quia sic dixerat et Deus Moysi : Ego sum qui sum. Quis digne eloquatur quid sit *sum*?... Quid ergo facio? Quid sit ipsum *esse* dicat [Deus] cordi, intus dicat, intus loquatur; homo interior audiat; mens capiat *vere esse : est enim semper eodem modo esse*. Res enim quaelibet prorsus, qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est. Non enim est ibi verum esse, ubi est aliquod non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat : si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi quod erat et non est. »

Idem, in Epistolam I Joannis, tractatus IV, n. 5, in haec verba, Scimus quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum *sicuti est*. « Jam illud attendite quid vocatur *Est*. Nostis quid vocatur. *Est* quod vocatur

ἐφ' ἕτερόν τι, κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον, τὸ θεῖον ἀπώκισται. Πέπηγε γὰρ ὄντως ἡ θεία φύσις ἐφ' ἑαυτῇ, τὴν ἐφ' ἕτερόν τι παρατροπὴν οὐκ

et non solum vocatur sed vere est, incommutabile est; semper manet, mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur, nec proficit, quia perfectum est, nec deficit, quia aeternum est. »

Aug., *de Civitate Dei*, l. XII, c. 2. « Haec dicta sint, ne quisquam, cum de angelis apostatis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam, nec eorum naturae auctorem Deum. Cujus erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, *quanto perspicacius intelligere potuerit* quod per angelum dixit Deus, quando Moysen mittebat ad filios Israel : Ego sum qui sum (Exod. III. 14). Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo incommutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit, *esse* dedit, sed non *summe* esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. »

Idem, in libro de natura boni, c. XIX. « *Esse* vere proprium Dei. Magnifice igitur et divine Deus noster famulo suo dixit : Ego sum qui sum, et : Dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos (Exod. III, 14). Vere enim ipse est, quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse quod erat : vere ergo ille est qui incommutabilis est; cetera quae ab illo facta sunt, ab illo pro suo modo esse acceperunt. Ei ergo qui summe est, non potest esse contrarium, nisi quod non est, ac per hoc sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne quod naturaliter est : quoniam omne quod naturaliter est, bonum est. Omnis itaque natura bona est, et omne bonum a Deo est; omnis ergo natura a Deo est. »

Fulgentius, in libro de Fide ad Petrum, c. III, n. 25. « Principaliter itaque tene omnem naturam quae non est Trinitas Deus, ab ipsa sancta Trinitate, quae solus verus et aeternus Deus, esse creatum ex nihilo. Ac sic universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive thronos sive dominationes, sive principatus sive potestates, opus atque creaturam esse sanctae Trinitatis, quae est unus Deus, rerum omnium Creator et dominus, aeternus, omnipotens, justus et bonus, habens naturaliter ut semper sit, et ut mutari aliquando non possit. Et hic Deus, qui sine initio semper est, quia summe est, dedit rebus a se creatis ut sint; non tamen sine initio, quia nulla creatura ejusdem naturae est cujus est Trinitas, unus verus et bonus Deus, a quo creata sunt omnia. Et quia summe bonus est, dedit omnibus naturis quas fecit ut bonae sint, non tamen tantum bonae quantum Creator omnium bonorum, qui non solum summe bonus, sed etiam summum atque incommutabile bonum est, qui aeternum bonum est, nullum habens defectum, quia non ex nihilo factum, nullum habens profectum, quia non habet initium. Ideo quippe naturae a Deo factae proficere possunt, quia esse coeperunt, ideo deficere, quia ex nihilo factae sunt. Ad defectum eas conditio ducit originis, ad profectum vero provehit operatio Creatoris. »

Eucherius Lugdunensis, in *libro Formularum spiritualis intelligentiae*, c. 1. « Immutabilis est Deus, quia ab eo quod est mutari omnino non potest, ipso dicente per Malachiam prophetam : Ego Dominus, et non mutor. Ideo Deus immutabilis dicitur, quia animae ejus ira, furor, poenitentia, oblivio,

ἀνεχομένη παθεῖν, ἔχουσα δὲ μᾶλλον ὡσαύτως ἀεὶ, καὶ ἐν τοῖς ἰδίοις ἑστῶσα πλεονεκτήμασιν (Cyrillus Alex., in Evang. Joannis, lib. I). — Immo 2° Patres in suis disputationibus supponunt de hoc dogmate immutabilitatis divinae tam manifeste constare inter christianae fidei cultores, ut ex eo tamquam ab omnibus admisso redarguant haereticos eosdemque ab absurdum deducant. Qua ratione v. gr. Cyrillus Alexandrinus (in libro de recta fide, ad Theodosium imperatorem) convellit haereticos illos qui dicebant divinam naturam Verbi in naturam humani corporis conversam esse. Idemque (de Trin. dial. II) ex immutabilitate Dei Patris refellit Arianos, qui asserebant Filium esse factum in tempore ex non exstantibus. Porro 3° ubi conquisitis argumentis immutabilitatem divinae naturae adstruere satagunt Patres, eam, uti Origenes (contra Celsum, lib. I. 21 et lib. IV. 14), Cyrillus Alex. (in Thesauro, Assertione XIII), Augustinus (De libero arbitrio, lib.II. 17), in primis probant ex iis Scripturarum testimoniis quae superius adducta sunt. Eamdemque 4° etiam argumentis rationis stabilire nituntur, idque apprime ex eo quod Deus est suum *esse subsistens* sive *actus purus essendi*. « Θεὸς γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν ὕπαρξιν ἔχων ἐξῃρημένην τε καὶ ὑπερισχύουσαν, ἀμείνων ἔσται καὶ τροπῆς » (Cyrillus Alex. in libro de recta fide ad Theodosium imperatorem, n. 10). « Immutatio tollit illud nomen : *Quod est*. Quod enim natum non est, mutari non potest » (Novatianus, de Trin. cap. 4). « Deus, quippe qui sit *esse* et *bonum* et sapientia per se subsistens, nullum plane sibi habet contrarium » (Maximus, de Charitate, centuria III, cap. 27). « Demutatione non novus est, qui origine caret » (Hilarius, tractatu in Ps. II). « Τὸ γὰρ ἢ μετασκευασθῆναι, ἢ μετατραπῆναι ἀδύνατον [Θεῷ], ἐπειδὴ ἀποθέσθαι τὸ εἶναι ὅπερ ἔστι κατὰ φύσιν ἀδύνατον » (Antipater Bostrenus, apud Petavium, Theol. dogm. III, 1). « Quidquid factum non est et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari » (Aug., Confessionum lib. XI, cap. 4). « Res quaelibet prorsus, qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est » (Idem, in Evangelium Joan-

recordatio et alia his similia non accidunt. Simplex enim natura est et immutabilis et imperturbata. Neque aliud est ipse et aliud quod habet, sed ipsum est quod habet et quod est. »

nis, tractatu 38). « *Est* quod vocatur, et non solum vocatur sed vere est, incommutabile est » (Idem in Epistolam I^am^ Joannis, tractatu 4). « Omnis mutatio facit non esse quod erat; vere ergo ille est, qui incommutabilis est » (Idem, De natura boni, cap. 19). « Deus summum atque incommutabile bonum est... nullum habens defectum, quia non ex nihilo factum, nullum habens profectum, quia non habet initium » (Fulgentius, libro de fide ad Petrum, cap. 3). « Quidquid immobile non est, propter causam aliquam movetur, ab causa actum et impulsum, propter quam et ad quam motum facit » (Maximus apud Euthymium, in Panoplia, p. I, tit. III). — Vel 5°, recurrentes ad secundum argumentum rationis superius a nobis adhibitum, omnimodam Dei immutabilitatem probant Patres ex eo quod Deus est ens summe simplex. « Immutabilis est Deus, quia ab eo quod est, mutari omnino non potest. Simplex enim natura est et immutabilis et imperturbata. Neque aliud est ipse et aliud quod habet » (Eucherius Lugdunensis, in libro Formularum spiritualis intelligentiae, cap. 1). « Est bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus » (Aug., de Civitate Dei, l. XI, cap. 10). « Φύσει γὰρ ὢν ἀπαθὴς, καὶ ἄῤῥευστος, ὡς ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, οὐ πέφυκεν ὑπομένειν πάθος ἢ ῥεῦσιν « (Damascenus, De fide orth., I. c. 8). — Vel tandem 6° tertium argumentum rationis ad probandam immutabilitatem Dei adducunt Patres ex eo quod Deus est ens simpliciter infinitum. « Deus neque major neque minor fit accessione vel decessione. Quippe augmentum illud quod in majus fit, in infinito locum non habet » (Gregorius Nyssenus, contra Eunomium, lib. XII). « Deus caret omni demutatione novitatis, qui nihil aliud quod in se posset incidere, *per id quod ipse sibi totum totus est*, reliquit » (Hilarius, tractatione in Ps. II). « *Est* quod vocatur et vere est, nec proficit, quia perfectum est, nec deficit, quia aeternum est » (Augustinus, in Evang. Joannis, tractatu 4). « Deus, cum summa essentia sit, hoc est summe sit, ideo incommutabilis est » (Idem, de Civitate Dei, lib. XII, cap. 2).

CAPUT VII.

De concordia immutabilitatis cum libertate divina.

75. In quaestione de immutabilitate divina duo sunt ad enodandum difficilia, quorum prius est quomodo cum omnimoda incommutabilitate naturae divinae consistere valeat perfectissima libertas indifferentiae voluntatis divinae ad volendum vel non volendum res alias a Deo. — Difficultas sita est in eo quod volitio Dei libera, ut est libera, est aliquid contingens, tale videlicet quod potuisset non inveniri in Deo. Ex quo primum effici videtur *a*) ut tollantur omnes rationes quae adduci consueverunt ad probandum Deum esse physice immutabilem. Propter contingentiam enim liberae Dei volitionis, videtur dicendum esse inveniri in Deo compositionem ex essentia divina et forma hanc essentiam formaliter denominante libere volentem creaturas. Quocirca erit etiam in Deo compositio ex potentia et actu, proindeque, non obstante infinita Dei perfectione, aliquid reale poterit accedere ad essentiam divinam vel ab eadem abesse. Tum ulterius *b*) ex eadem illa contingentia liberae Dei volitionis videtur consequens esse Deum realiter transire de potentia ad actum, proindeque eum revera mutari. Quippe in priore naturae instanti Deus fuit indifferens ad libere volendum creationem mundi vel ad libere volendum hujus oppositum; in posteriore vero naturae instanti accessit ad Dei essentiam sive ad Dei voluntatem forma aliqua realis, Deum realiter denominans libere volentem mundum.

Difficultas conciliandi libertatem divinam cum immutabilitate Dei physica.

76. Ad hanc difficultatem enodandam *prima* inducta est *sententia* asserens rationem quae Deum formaliter denominat libere volentem mundum, Deo non esse intrinsecam sed extrinsecam : ab ipsis videlicet rebus a Deo creatis Deum denominari libere volentem res. — Falsitas hujus sententiae manifestatur ex eo quod prius est Deum velle res quam res fieri a Deo, et per consequens quam Deum suscipere a

Primus conciliationis modus.

rebus qualemcumque denominationem extrinsecam. Proindeque non quia res fiunt a Deo, dicitur Deus eas libere velle, sed contra, quia Deus libere vult res, res fiunt seu procedunt in esse a Deo.

Secundus conciliationis modus.

Quocirca est *secunda sententia*, quam tenet Cajetanus (in 1^{am} p. q. 19, artt. 4 et 5), asserens actionem quae Deum formaliter denominat libere volentem res esse realem Deoque intrinsecam, et hoc esse aliquid modale superadditum essentiae divinae. — Verum de hac sententia patet eam non solvere difficultatem, sed difficultati succumbere. Revera enim concedit id totum in quo evacuando est difficultas : non posse videlicet conciliari libertatem indifferentiae in Deo cum omnimoda ejus simplicitate et omnimoda ejus immutabilitate.

Tertius conciliationis modus.

Accipienda est proinde *tertia sententia*, quae est Suarezii (in Metaph., disputatione 30, sect. 9, numm. 29 seqq.) ac plerorumque auctorum, juxta quam, ex una parte, ratio Deum formaliter denominans libere volentem res creatas est aliquid reale Deoque intrinsecum, et ex alia tamen parte hoc non officit omnimodae simplicitati et immutabilitati Dei, quandoquidem ratio illa realis Deoque intrinseca nihil aliud est nisi necessaria Dei volitio quae in Deo est ipsamet essentia divina.

Apparens contradictio in hoc tertio modo inclusa.

Videtur tamen haec sententia esse contradictoria in terminis; quia quum Deus ita libere velit res ut etiam potuisset eas non velle, videtur ratio illa intrinseca, quae Deum formaliter denominat libere volentem res, esse aliquid contingens, et sic non esse essentia Dei, quae in Deo est necessaria, sed esse modus aliquis contingens superadditus essentiae. Resolutio hujus difficultatis repetenda est ex analysi libertatis indifferentiae, quae jam suscipienda est. Quocirca sit

Propositio.

Cum omnimoda Dei immutabilitate non pugnat perfectissima ejusdem libertas; quandoquidem ex analysi libertatis fit manifestissimum liberam volitionem, quantum est praecise ex parte determinationis activae voluntatis, nullam posse importare immutationem in voluntatem, sive demum ea sit increata, sive etiam sit creata.

Demonstratio ostendens

77. Probatur 1° *ratione, ex analysi libertatis*. Libertas indifferentiae, de qua hic est sermo, est activa indifferentia

voluntatis, ratione cujus, *positis omnibus ad agendum requisitis*, voluntas potest se indifferenter determinare ad agendum vel ad non agendum. Sive, quod eodem recidit, nomine libertatis indifferentiae, prouti est communis voluntati creatae et voluntati increatae, intelligitur vis activa voluntatis sui ipsius indifferenter determinativa ad utrumlibet oppositorum.

formali exercitio libertatis nullam importari mutationem in voluntate.

Includit proinde libertas, in sensu composito plenae et proximae sufficientiae ad agendum, 1° indeterminationem voluntatis sive ad agendum sive ad non agendum, et 2° sufficientiam voluntatis sese ex hac indeterminatione per seipsam extrahendi. Ex qua analysi patet *formale exercitium* libertatis consistere *in activa determinatione* qua voluntas se determinat ad agendum vel ad non agendum. Quae quidem activa determinatio voluntatis habetur per hoc quod voluntas se constituit *in statu actualis tendentiae* ad alterutrum oppositorum ei ab intellectu propositorum.

His praejactis, jam dicimus : 1° Activa illa determinatio voluntatis liberae secundum se et formaliter nihil superaddit reale non solum voluntati divinae, sed nec voluntati creatae. Unde quantum est ex parte ipsius, nulla sequitur immutatio in voluntate. Probatur id dupliciter. *Primo*, ex eo quod a nulla causa valet procedere aliquis effectus, nisi *prius natura* causa illa fuerit determinata ad agendum. Non potest proinde determinatio activa voluntatis esse aliquid reale superadditum voluntati et esse per consequens effectus aliquis procedens a voluntate; quandoquidem illa determinatio praerequiritur ad omnem omnino effectum qui possit procedere a voluntate. — *Secundo*, idem probatur ex eo quod, si activa determinatio voluntatis liberae esset reale quidpiam superadditumvoluntati, et si per consequens ea esset effectus procedens a voluntate, praerequireretur ad eam producendam alia determinatio activa voluntatis, quandoquidem nonnisi a causa prius determinata valet procedere effectus. Eadem de causa et ad hanc aliam determinationem activam voluntatis praerequireretur alia prior, et ad hanc rursum alia, et sic in infinitum; unde nunquam posset voluntas libera incipere se determinare, quod est absurdum. — Quodsi dicas primam determinationem activam advenire voluntati aliunde, perit libertas, quandoquidem ad causam determinatam necessario sequitur effectus (qui hic esset tota series subsequentium determina-

tionum). Ideoque libertas voluntatis in eo necessario reponenda est, quod ejus determinatio activa non est aliunde quam ab ipsamet. — Restat proinde 2° ut, si exercitium libertatis importet aliquam mutationem, id non possit esse nisi ex parte termini sive effectus in quem voluntas se active determinans tendit, quatenus nimirum hic effectus est *immanens*, h. e. in ipsamet voluntate receptus. Secundum talem autem modum contingit voluntatem creatam per exercitium libertatis mutari. Quum enim voluntas creata secundum se sit in potentia ad suum bonum quumque per consequens ipsa sit in potentia ad suam volitionem, per quam unitur suo bono, si illud sit praesens, vel per quam movetur versus idem suum bonum, si illud sit absens, effectus proxime sequens ex exercitio libertatis creatae est *immanens volitio*, quae dici potest *volitio passiva*, quo distinguatur ab activa determinatione voluntatis, quae dici potest *volitio activa*. Contra, voluntas divina est per essentiam suam infinitum suum bonum et actualissima sua volitio eam uniens suo bono, ideoque effectus sequens ex exercitio libertatis divinae nequit esse aliquid immanens, sed solummodo *aliquid extrinsecum sive transiens*, nimirum *res ipsae creatae* quae fiunt a Deo. Sic igitur patet neque formaliter neque terminative exercitium libertatis posse importare immutationem aliquam in voluntatem divinam.

Solutio difficultatis principio propositae.

78. Ad difficultatem proinde, quae hic fieri solet, sic RESPONDENDUM EST IN FORMA : Exercitium libertatis *formaliter sumptum* importat intrinsecam aliquam immutationem voluntatis, *nego*. Idem exercitium *terminative sumptum* importat intrinsecam mutationem voluntatis, *subdistinguo* : Si terminus tendentiae causalis voluntatis, h. e. effectus ab ea procedens, sit *immanens*, prout contingit in voluntate creata, *concedo*. Si terminus tendentiae causalis voluntatis sit *extrinsecus*, prouti contingit in voluntate divina, *nego*.

Contra hunc modum solutionis, **sic adhuc objicies** : Ex data solutione sequitur aliquam formam, quae in creatis est *facultas volendi* facta proxime sufficiens, in Deo vero est actualis ejus volitio identificata cum ejus essentia, posse indifferenter praestare vel non praestare suum effectum formalem, vel adeo posse praestare duos effectus formales oppositos. Atqui hoc impossibile est, quandoquidem effectus formalis

nihil est aliud nisi *ipsamet forma prouti est communicata subjecto.*

Respondetur *concedendo Majorem et distinguendo Minorem* : Effectus formalis nihil est aliud nisi ipsa forma prouti est communicata subjecto, si sermo sit de ceteris effectibus omnibus formalibus, *concedo*. Loquendo de illo effectu formali qui est *formale exercitium libertatis*, sive activa determinatio voluntatis liberae, *nego* ; quia ex analysi libertatis patet esse in manu habentis talem formam, quae est facultas volitiva in creatis et actualis volitio in Deo, ut vel praestet vel non praestet suum effectum formalem, praestet hunc vel oppositum, quod ceteroquin non negamus esse mysteriosum et captum nostrum excedere (1).

79. Probatur II° *ex Patribus* (2), e quibus habemus

Probatio patristica.

(1) Hanc rationem conciliandi libertatem divinam cum ejusdem immutabilitate fuse evolvimus in nostris theologiae naturalis institutionibus quas in usum nostrorum auditorum bis prelo autographico reproducendas curavimus, annis scilicet 1869 et 1871. Inde porro, uti et ex nostro tractatu de Deo uno, qui et ipse jam inde ab anno 1873 autographice impressus est, theoriam hanc mutuati sunt nonnulli auctores qui in libris a se editis eam publici juris fecerunt.

(2) Junilius Africanus, *De partibus divinae legis*, lib. I, c. 19, inquirens in eam quaestionem : Utrum operationes effectrices Dei sint ipsamet essentia Dei, an vero sint voluntates. « Deus simplex est, nec est in eo aliud essentia quam voluntas. Unde et omnia nomina operationis ejus licet inter se definitionibus differant, apud ipsum tamen nulla differentia vel diversitas invenitur. Itaque et essentiâ vel naturâ facit, quia ei nihil accidens est, et tamen etiam voluntate, quia nihil necessitate efficit aut coactus. Non enim sicut ignis naturali necessitate urit, aut apes naturali necessitate fabricant ceras, vel telas araneae, ita etiam Deus operatur. Sed Deus ideo naturâ vel essentiâ facere dicitur, *ne voluntas in eo quasi aliud aliquid demonstretur*. Et ideo voluntate, quia nihil operari compellitur, sed essentialiter vult et voluntate subsistit. » (P. L. tom. LXVIII, col. 24.)

Cyrillus Alex., *Dialogo V de Trinitate.* — Β. Καὶ πῶς ἂν εἴη τὸ θεῖον ἁπλοῦν, εἰ καὶ ἐν ὑπάρξει νοοῖτο, φησὶ, καὶ ἐν θελήσει διορισμοῖς; Σύνθετον γὰρ ἤδη, καὶ οἱονεί πως ἐκ μερῶν εἰς ἓν τὸ* ἀρτίως ἔχον συνδεδραμηκότων. Α. Οὐκοῦν ἐπειδήπερ ἁπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἄμεινον ἢ κατὰ σύνθεσιν εἶναί σοι δοκεῖ (δοκεῖ δὲ ὀρθῶς), οὐχ ἑτέρα παρ' αὐτὸ εἴη ἂν ἡ βούλησις αὐτοῦ. » (P. G. t. 75, col. 845.)

* *sic edit. pro* ἕν τι ?

Idem, *Dialogo II de Trin.* (ibid., col. 782). « Quod enim in se aliquid genuisse dicitur et ex eo quod erat potentia processit ad actum, velut in sua natura commotum est. Non enim in aliis, sed in ipso patitur motum illum ad actum. Quod autem ab aliquo [exteriore] non agendo ad operandum transit, non in seipso motum tum habere quum etiam facere comperiemus... *Nihil igitur est quod necessario nos adigat ut dicamus Dei naturam mutatam*

1° actionem etiam liberam voluntatis divinae neutiquam in Deo differre ab ejus essentia sive natura. Ad quod significantius exprimendum asserunt Patres Deum idipsum facere *natura* quod facit voluntate, quia scilicet in eo voluntas (volitio) idem est quod natura. « Deus ideo essentia vel natura facit, quia ei nihil accidens est ; et tamen etiam voluntate, quia nihil necessitate efficit aut coactus » (Junilius Africanus. De partibus divinae legis, c. XIX). « Quia simplex est Deus et omni compositione praestantior, non est ab ipso diversa voluntatis ejus actio » (Cyrillus Alexandrinus, dialogo V de Trinit.). — Rationem vero cur sine repugnantia conceptuum defendi possit liberam volitionem in Deo non esse aliquid reale superadditum essentiae, 2° assignant Patres ex eo quod in Deo liberum arbitrium non exercetur sicut in homine circa actiones immanentes, sed circa actiones transeuntes. Quam sane rationem reddendo, manifeste supponunt Patres exercitium libertatis active sumptum per se et formaliter non inducere realem aliquam immutationem. « Si Deus in tempore immanenter genuisset Filium, in seipso esset passus motum ; at vero dum in tempore res extra se operatur, non in seipso sed in aliis patitur motum ad actum » (Cyrillus Alex., dialogo II de Trinitate). « In creaturis essentia est principium, motus ad actum est medium, ipsamet actio est finis. Et hoc sensu Deus nec essentia est, ne principium dicatur ; nec potentia, ne medium vocetur ; nec actio,

esse aut motum passam in ulla re quae substantialiter in ea sit, quod in tempore ad condendum mundum processerit ; sed in sua substantia motum ipsum patietur, si a generandi potentia ad generandi actum nescio quo modo fuerit adductus. »

Maximus apud Euthym. in Panoplia, p. I. tit. III. « Omnis essentia proprio termino circumscripta et definita principium est ejus motus qui potentiâ in ipsa consideratur. Omnis autem essentiae motus medium quiddam est. Nam et essentiam sequitur et actionem antecedit. Et omnis actio, propria ipsius ratione naturaliter circumscripta, finis est illius motus qui ab essentia proficiscitur. Verum Deus nec principium, nec medium, nec finis est... Igitur neque essentia est, ne principium dicatur ; nec potentia, ne medium vocetur ; nec actio, ne finis nominetur. Sed effector essentiae essentiaque praestantior, et effector potentiae potentiaque valentior, et omnis actionis habitus nunquam desinens... Rerum principium et medium et finis dicitur Deus, sed non ut agens aut patiens, id quod intelligendum est de omnibus nominibus quae ipsi tribuuntur. Sed principium est ut effector, medium ut moderator, finis ut circumscriptio ; ex ipso enim et per ipsum et in ipsum omnia. »

ne finis nominetur. Rerum principium et medium et finis dicitur Deus, *non ut agens aut patiens*, sed in quantum est principium et finis motionis eorum quae extra ipsum moventur » (Maximus apud Euthymium in Panoplia, p. 1, tit. III).

Difficultas conciliandi novitatem mundi cum immutabilitate Dei morali.

80. Secundum quod hic non levem difficultatem multis ingerit, illud est, quomodo cum perfectissima immutabilitate voluntatis divinae consistere queat id quod fides catholica docet, mundum incepisse in tempore, et sic Deum in tempore in se suscepisse diversimodos respectus causae ad sua causata, evadendo ex non creante creantem, exnon dominante dominantem, ex non gubernante gubernantem, et ita porro. Difficultas oritur ex hoc quod ad causam quae secundum virtutem causandi sit tota in actu, illico atque ipsa determinata sit ad agendum, necesse est consequi effectum; ideoque, si ab aeterno sit determinata ad agendum, necesse est ab aeterno ab ea processisse effectum. In Deo autem virtus causandi est ejus voluntas; si proinde divina voluntas esset ab aeterno déterminata ad volendum mundum, mundus ab aeterno fuisset. Quum igitur, ut dictum est, mundus habuerit initium essendi, oportet dicere divinam voluntatem se determinasse in tempore ad creandum mundum, ideoque, quod inde consequens est, eam per infinitum illud tempus quod creationem mundi antecessit, mansisse in statu indeterminationis. Hinc porro falsum esse arguitur id quod supra dicebamus, denominationes hasce respectivas Creatoris, Domini aliasque his similes in tempore advenire Deo non propter aliquam mutationem quae fiat in ipso Deo, sed solummodo propter mutationem quae fiat in termino extrinseco respecto a Deo, quatenus videlicet hunc contingat primum abesse ac deinde adesse. Nam, ut modo ostensum est, mutatio in termino illo extrinseco non contingit nisi dependenter a mutatione quae fiat in voluntate divina.

Fregit haec difficultas Aristotelem (1), Proclum aliosque philosophos gentilitatis, qui idcirco docuerunt intrinsece repugnare mundum non esse conditum ab aeterno sed in tempore. Quorum sententiam e nuperis amplexi sunt Cousin (2) aliique asseclae scholae eclecticae. Eidem difficultati

(1) Cf. Aristoteles, *Physicorum* libro VIII, cap. 1, et *De coelo*, lib. I, capp. 9 et 10.

(2) Cf. *Cours de l'histoire de la philosophie* (1828), 5e leçon.

succubuit e priscis Patribus Origenes, qui, uti constat ex libro I de Principiis, capite 2, et testes sunt Methodius martyr apud Photium (Bibliotheca, codex 235) et s. Augustinus (in libello ad Commonitorium Orosii contra Origenistas, c. 8), decrevit et ipse mundum ab omni aeternitate conditum esse a Deo (1).

Verum enimvero per hoc quod praedicti auctores constituunt mundum exstitisse ab aeterno, neutiquam effugiunt difficultatem quae facta est. Haec quippe non ex eo solummodo oritur quod mundus incepit esse in tempore, sed, quod jam addendum est, ex eo etiam quod opera Dei successive variantur in tempore. Nam, si ex eo quod ad causam

(1) Origenes, *de Principiis* (Περὶ ἀρχῶν), lib. I, c. 2, n. 10. « Videamus etiam de eo quod dictum est, quoniam [Sapientia] aporrhoea (ἀπόῤῥοια) est purissima gloriae Omnipotentis, et prius quidem consideremus quid est gloria Omnipotentis Dei; deinde etiam quid sit ejus aporrhoea sentiemus. Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo, ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, *omnia subsistere necesse est*. Nam si quis est qui velit vel secula aliqua vel spatia transiisse, vel quodcumque aliud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet quod in illis seculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postea omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum quemdam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse, siquidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem quam non esse. Et quomodo non videbitur absurdum ut, cum non haberet aliquid ex his Deus quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quemdam in hoc venerit ut haberet? Quodsi nunquam est quando non omnipotens fuerit, *necessario* subsistere oportet etiam ea per quae omnipotens dicitur, ut* semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata ...» (P. G. t. 11, col. 138.)

* Migne *et*

Methodius martyr, apud Photium in *Bibliotheca*, codice 235, ita Origenem, quem acriter refellit, inducit ratiocinantem : « Ἔφασκε γὰρ [Ὠριγένης], Εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων, ἢ ποιητὴς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων (τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργήματα ἀνάγκη, καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα, καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λέγεσθαι)· ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. Εἰ γὰρ ἦν ὁ χρόνος ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητής ἐστιν, ὅρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ. Ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται Θεόν· εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. Τοῦτο δὲ ἄτοπον μετὰ τῶν προειρημένων. Οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ Θεῷ τὸ πᾶν. »

in actu ac determinatam illico sequitur effectus, consequens esse putetur Deum, qui mundum in tempore condiderit, se in tempore determinasse ad creandum, ergo ex eo erit etiam consequens Deum, cujus opera successive varientur, successive transire ab una volitione ad aliam. Et sic non minus repugnabit Deum ex miserante fieri punientem et ex probante glorificantem, quam eum ex non creante fieri creantem et ex non dominante dominantem. Si enim ab aeterno Deus voluisset aut punitionem Judae aut glorificationem Petri, ab aeterno fuisset unius punitio atque alterius glorificatio, proindeque nec punitionem praecessisset miseratio nec glorificationem probatio.

Posset autem cuipiam videri utrumque quod hic objicitur, sine ulla noxa immutabilitatis divinae concedi posse : scilicet tum illud quod est voluntatem divinam transire a statu indeterminationis ad statum determinationis, tum etiam illud quod est eam transire ab una volitione ad aliam. Ex neutro enim est consequens Deum subire physicam aliquam immutationem, quandoquidem, ut supra ostensum est, volitio Dei libera, cujusmodi sit, nihil reale superaddit essentiae divinae. Verum ex utroque est consequens Deum moraliter mutari ; moralis autem mutabilitas non minus quam physica repugnat infinitae perfectioni Dei, ut jam ostendendum est.

Propositio.

Deus est moraliter immutabilis; non autem repugnat morali Dei immutabilitati quod mundus incepit esse in tempore vel quod effectus Dei successive variantur in tempore.

81. PROBATUR UTRAQUE PROPOSITIONIS PARS I° *ratione*. Et primo quidem probatur I^a^ pars. Demonstratio ostendens Deum esse moraliter immutabilem.

α) Quantum praecise attinet ad transitum a statu indeterminationis ad statum determinationis, — ex eo quod ad perfectionem voluntatis divinae pertinet ut sit in statu omnimodi exercitii quoad omnia sua volibilia. Unde quoad solum modum exercendi suam voluntatem circa res alias a se Deus est liber, non vero quoad ipsummet hoc exercitium, quod necessario ideoque et semper ei inest.

β) Generatim, quoad omnem modum mutationis moralis, — ex eo quod omnis mutatio moralis est signum limitatae

perfectionis agentis. Vel enim propterea agens mutat pristinum suum statum circa volibilia, quia nova ei apparent motiva agendi, quae prius non apparebant, et tunc mutatio moralis est signum limitatae scientiae in agente. Vel agens mutat pristinum suum statum circa volibilia, sine hoc quod ei appareat novum aliquod motivum operandi, et tunc *sine ratione* retractat agens pristinum suum propositum, ideoque mutatio moralis est in eo signum imperfectae voluntatis. Perfectio enim voluntatis stat in eo quod quam perfectissime conformetur rectae rationi ostendenti objectiva motiva operandi. Unde, sub sufficientissima eademque omnino propositione motivorum sive haesitatio ac suspensio in consiliis capiundis, sive inconstantia ac levitas in consiliis jam coeptis mutandis, censetur esse magna imperfectio etiam in homine.

Dices : Etiam juxta nos potuisset Deus pro sua libertate eligere oppositum illius quod revera elegit, nec sic agendo egisset sine ratione ; ergo etiam partem oppositam eligendo postquam eam prius noluit, non aget sine ratione.

Respondetur *negando paritatem*, quia voluntas volendo aliquid quod prius noluit, jam fertur in objectum non simpliciter, sed secundum quod habet sibi adnexam subjectivam conditionem *prius noliti ;* unde talis ejus volitio jam non est simplex volitio objecti, sed est simul retractatio prioris propositi. Jamvero secundum quod Deus sic retractaret pristinum suum propositum, sine hoc quod aliquod novum motivum operandi ei appareret, dicimus Deum voluntatem suam sine ulla ratione esse mutaturum.

Tandem eadem pars probatur γ) ex eo quod, ut mox ostendemus, Deus habet totam suam durationem simul, h. e. recollectam in unum atque immobile *nunc* aeternitatis. Jamvero intrinsecus transitus ab uno ad aliud nequit fieri nisi secundum *nunc* intrinsecae durationis *diversa*. Et sic patet mutabilitatem moralem praesupponere in suo subjecto fluxum praeteriti ac futuri, hoc est, mutationem physicam.

Conciliatio novitatis mundi cum immutabilitate Dei morali.

82. Probatur secunda pars ex eo quod ad efficaciter arguendam repugnantiam quae hic praetenditur, oportet vel negare libertatem voluntatis divinae vel pervertere genuinum conceptum aeternitatis divinae. Principii scilicet illius : Ad causam sufficientem ac determinatam illico sequitur effectus, quod sane manifestissimum est, hic est sensus : In omni *nunc* intrinseco causae, in quo causa est determinata

ad agendum, effectus a sua causa praesentialiter procedit secundum aliquod *nunc* per quod invenitur simul cum illo *nunc* suae causae. Verum cum tali hujusce principii declaratione omnino stat posse procedere a Deo sine ulla immutatione voluntatis divinae tum mundum qui habeat initium essendi, tum effectus qui successive sint alii atque alii. Omnes enim effectus Dei, licet novi ac successive variati, revera procedunt a Deo in eodem illo immobili, unico atque indivisibili *nunc* aeternitatis, in quo Deus se aeternaliter determinat ad volendas res. Quocirca omnes illi effectus, pro suo quisque limitato modo, sunt *simul* cum hoc *nunc* aeternitatis divinae : non enim per comparationem ad hoc immobile *nunc*, quod omnibus est extrinsecum et in quo nihil est praeteritum vel futurum, sed solummodo per comparationem omnium ad suam cujusque durationem possibilem propriam, et per comparationem singularum ad durationem realem aliarum, dicuntur res *prius* non fuisse, et *postea* esse, atque aliae *post* alias successive prodire in esse. Quamobrem, ut stet repugnantia quam infert objectio, dicendo a causa aeternaliter determinata necesse esse aeternaliter procedere effectum, vel *a*) oportet contendere effectum debere poni secundum omnia *nunc* possibilia quae eminenter continentur in unico *nunc* ejus causae; hoc porro falsum est, quandoquidem de actuali duratione causae liberae, sicuti de omni alia hujus actuali perfectione, effectus participat aliquid secundum mensuram ei libere praestitutam a sua causa. — Vel *b*) oportet contendere aeternitatem divinam, sicuti temporalem durationem rerum, praeterfluere per *nunc* successiva, et hoc falsum esse patet ex immutabilitate naturae divinae.

Quomodo sine noxa immutabilitatis Deus ex non creante factus sit creans.

83. Corollarium. Ex argumento modo facto datur intelligi quomodo Deus sine ulla sui immutatione temporaliter factus sit ex non creante creans, ex non dominante dominus et ita porro. Dicitur enim ex non creante factus esse creans, non secundum quod in tempore ei advenerit potentia creandi, neque secundum quod in tempore ei advenerit intrinseca determinatio ad creandum, sed solummodo secundum quod respectus ad res creatas, tanquam ad terminum extrinsecum, prius ab eo abfuit et postea ei adfuit. Uti enim antea dictum est, Deus dicitur relative ad creaturas, non quia ipse refertur ad creaturas, sed quia creaturae referuntur ad ipsum. Ideo-

que haec nomina respectiva, creator, Dominus, atque alia hujusmodi, quatenus de Deo dicuntur, non sunt realia secundum quod formaliter important respectum, quia sic sunt entia rationis, sed solummodo secundum quod sunt denominationes extrinsecae desumptae a rebus creatis tanquam a forma Deum extrinsece denominante. Hinc est quod non duratio Dei, qui est subjectum denominationis extrinsecae respectusque rationis in ea fundati, sed solummodo duratio creaturarum, quae dant denominationem extrinsecam terminantque respectum consequentem, mensurat durationem denominationis extrinsecae atque respectus. Quia igitur contingit creaturas prius non esse, et postea esse, idcirco dicitur Deus prius esse non creans et postea creans, scilicet non secundum prius et posterius ipsius Dei, sed secundum prius et posterius creaturarum.

Probatio patristica.

84. Probatur II° *ex Patribus* (1) qui scilicet, sicuti

(1) Aug., *de Civ. Dei*, l. XII. c. 17. « Illud quoque non dubito, antequam primus homo creatus esset, nunquam quempiam hominem fuisse :nec eumdem ipsum, nescio quibus circuitibus, nescio quoties revolutum, nec alium aliquem natura similem. Neque ab hac fide me philosophorum argumenta deterrent, quorum acutissimum illud putatur, quod dicunt, nulla infinita ulla scientia posse comprehendi; ac per hoc Deus, inquiunt, rerum quas facit omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet. Bonitas autem ejus nunquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis ejus operatio, cujus retro fuerit aeterna cessatio, quasi poenituerit eum prioris sine initio vacationis, ac propterea sit operis aggressus initium... Has argumentationes quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de via recta conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet. Huc accedit, quod in adjutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit. Hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare quam vero et recto itinere malint, quod mentem divinam omnino immutabilem, cujuslibet infinitatis capacem, *et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem*, de sua humana, mutabili angustaque metiuntur. Et fit illis quod ait Apostolus : Comparantes enim semetipsos sibimetipsis, non intelligunt (2 Cor. X. 12). Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt), profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum sed seipsos, nec illi sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, *aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur* : quia nec affici dicendus est, *tamquam in ejus natura fiat aliquid quod non ante fuerit*. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia : sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere et agens quiescere. *Potest ad opus novum non novum sed sempiternum adhibere consilium.* Nec poenitendo quia prius cessaverat, coe-

generatim affirmant Deum esse omnimodis immutabilem, ut supra ostensum est, sic speciatim affirmant Deum esse im-

pit facere quod non fecerat; sed et si prius cessavit et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur *prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit.* In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens aut mutavit aut abstulit voluntatem, sed *una eademque sempiterna et immutabili voluntate* res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt : hinc eis qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit. »

Beda, *In s. Joannis Evangelium expositio*, capite I (P. L. t. XCII, col. 639), in haec verba : Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. « Si enim nihil creaturarum sine ipso est factum, patet profecto quia ipse creatura non est, per quem omnis creatura facta est. Et ne quis audiens factam per Dei Filium creaturam, mutabilem credat ejus voluntatem, quasi subito vellet facere creaturam quam ab aeterno nunquam ante fecisset, manifeste docet evangelista factam quidem in tempore creaturam, sed in aeterna creatoris sapientia quando et qualis crearetur, semper fuisse dispositum. Et hoc est quod ait : Quod factum est, in ipso vita erat. Id est, quod factum in tempore, sive vivum sive vita carens apparuit, omne hoc in spiritali factoris ratione quasi semper vixerat et vivit : non quia coaeternum est creatori quod creavit, sed *quia coaeterna est illi ratio voluntatis suae* in qua ab aeterno habuit et habet quid et quando crearet, qualiter creatum gubernet ut maneat, ad quem finem singula quae creavit perducat. »

Tertullianus, *Adversus Hermogenem*, c. 3. « Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, Dominum vero non semper; diversa utriusque conditio. Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis; Dominus vero, non substantiae; sed potestatis : substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus; postea *Dominus, accidentis** scilicet *rei mentio.* Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas Domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est Dominus. »

* *al.* accedentis.

Augustinus, *de Trinitate*, lib. V. c. 16. « Nec moveat quod Spiritus sanctus cum sit coaeternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus... Nam et si Dominus non dicitur, nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo : non enim sempiterna creatura est cujus ille est Dominus. Quomodo ergo obtinebimus nec ipsa relativa esse accidentia, quoniam nihil accidit Deo temporaliter, quia non est mutabilis, sicut in exordio hujus disputationis tractavimus? Ecce Dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam sempiternam creaturam dicere, quia ille sempiterne non dominaretur, nisi etiam ista sempiterne famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum... Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur? ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua

mutabilis voluntatis, non obstante hoc quod ejus opera inceperunt in tempore, et alia post alia sibi succedunt in tem-

mutatione rerum de quibus dicuntur, accidunt. Sicut amicus relative dicitur; neque enim esse incipit, nisi cum amare coeperit : fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. Nummus autem cum dicitur pretium, relative dicitur; neque tamen mutatus est cum esse coepit pretium; neque cum dicitur pignus, et si qua sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel forma, qua nummus est, mutationis fiat, quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative ad creaturam, ut, quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur?... Pater noster incipit esse Deus, cum per ejus gratiam regeneramur, quoniam dedit nobis potestatem filios Dei fieri (Joan. I, 12). Substantia itaque nostra mutatur in melius, cum filii ejus efficimur; simul et ille pater noster esse incipit, sed nulla commutatione suae substantiae. Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici : non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relative. Et quod amicus Dei justus esse incipit, ipse mutatur; *Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione quae in illo ante non erat, apud quem nec praeterita transierunt et futura jam facta sunt.* Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut praedestinavit : sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur, ut eo modo dicatur quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur, non ipse; sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est : ipsorum scilicet mutatione, non sua. »

Aug., *Confessionum* lib. XI, cap. 10. « Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt : Quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram? Si enim vacabat, inquiunt, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus existit et voluntas nova, ut creaturam conderet quam nunquam ante condiderat, quomodo jam vera aeternitas, ubi oritur voluntas quae non erat? [Cap. 11.] Qui haec dicunt, nondum te intelligunt, o Sapientia Dei, lux mentium; nondum intelligunt quomodo fiant quae per te atque in te fiunt. Et conantur aeterna sapere; sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus cor eorum volitat, et adhuc vanum est. Quis tenebit illud et figet illud ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus nunquam stantibus et videat esse incomparabilem; et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens : et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi; *et omne praeteritum ac futurum ab eo quod semper est praesens creari et excurrere?* Quis tenebit cor hominis ut stet, et videat quomodo *stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita*

pore. « Potest Deus ad opus novum non novum sed sempiternum adhibere consilium. In illo non alteram praecedentem altera subsequens aut mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt » (Augustinus, de Civitate Dei, l. XII, c. 17). « Non oportet credere mutabilem esse Dei voluntatem, quasi qui subito vellet facere creaturam quam ab aeterno nunquam ante fecisset; nam facta est quidem in tempore creatura, sed in aeterna creatoris sapientia quando et qualis crearetur semper fuit dispositum. Coaeterna scilicet est Deo ratio voluntatis suae, in qua ab aeterno habuit et habet quid et quando crearet » (Beda, in caput I^um^ Evangelii Joannis). — Rationem autem cur, stante aeternali determinatione voluntatis divinae ad creandum, non repugnet mundum prius non creari et postea solummodo creari, 2° assignant Patres ex eo quod illud *prius* ac *posterius* est solummodo in durationе possibili vel reali rerum creatarum, non vero in aeternitate divina, a cujus immobili *nunc* omnes successivae differentiae temporis praesentialiter procedunt. « Si prius cessavit et posterius operatus est, hoc procul dubio quod dicitur *prius* et *posterius*, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens aut mutavit aut abstulit voluntatem » (Augustinus, de Civitate Dei, l. XII, c. 17). « Non praeterit quidquam in aeterno, sed totum est praesens ab eoque semper praesente omne praeteritum ac futurum creatur et excurrit. Stans dictat futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas » (Idem, Confessionum libro XI, cap. 11). Quocirca

aeternitas? Numquid manus mea valet hoc, aut manus oris mei per loquelas agit tam grandem rem? »

Cyrillus Alex., in *Thesauro*, Assertione XXXI (P. G., t. 75, col. 446). « Sapienter quidem dicitur nihil accidere essentiae Dei, quoniam in seipsa perfecta est. Videmus tamen magna ratione nos cogi ut talia accidere Deo imaginemur, tametsi prorsus non accidant. Quid enim dicemus, intelligentes quod ante constitutionem mundi creator secundum essentiam suam erat, actu tamen nondum; quippe qui nihil adhuc eorum quae sunt, produxerat? Cum vero universa creavit, factus est quodammodo creator, atque ei aliquomodo id accidit, propterea quod jam actu visus est talis esse. »

3° affirmant Patres quod Deus temporaliter suscipiat appellationes respectivas creatoris, Domini, patris, id sine ulla mutatione voluntatis divinae unice contingere propter mutationem termini extrinseci, qui in tempore oritur. « Appellatio relativa Domini ex tempore est Deo : quia non est sempiterna creatura cujus ille est dominus. Verum quod sic temporaliter dici incipit Deus relative, non evenit secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relative. Ut cum Deus incipit dici amicus hominis evadentis justi, homo quidem ille mutatur, Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione quae in illo ante non erat, apud quem nec praeterita transierunt et futura jam facta sunt » (Augustinus, de Trinitate, lib. V, c. 16). « Sapienter quidem dicitur nihil accidere essentiae Dei. Nos tamen cogimur imaginari ei aliquid accidere, quia ante mundi constitutionem nondum erat actu creator ; cum vero universa creavit, factus est quodammodo creator » (Cyrillus Alex., in Thesauro, Assertione XXXI).

Quo sensu intelligendi sint nonnulli Patres dicentes Deum ab aeterno esse creatorem.

85. Scholion. Notandum est hic quemadmodum aliquis dicitur medicus vel architectus non solum ab opere medicinae vel aedificationis, quando illud actu exercet, sed etiam a solo habitu medicinae vel artis aedificatoriae, ratione cujus, quum vult, potest actu mederi vel aedificare, ita etiam Deum a sola potentia creandi ac dominandi aliquando dici Creatorem ac Dominum. Quo usu loquendi, qui minus est proprius, supposito, dici potest Deum ab aeterno et citra actualem ejus ad res existentes habitudinem, esse Creatorem, Dominum, et ita porro. In hunc sensum explicandi sunt Patres nonnulli, qui, uti Zacharias Mitylenaeus in libro de mundi opificio (1), Hugo Aetherianus (Contra Graecos, lib. III, cap. 4) aliique, sentiunt Deum ex aeterno fuisse Dominum et Creatorem et alia hujusmodi.

(1) ZACHARIAS MITYLENAEUS, in Disputatione *de mundi opificio* (cf. Maxima Bibl. Patrum, edit. Lugd. t. 9, p. 789; edit. Gallandi t. 11). « Qua ratione Deus est opifex, mi christiane, si semper non operatur? C. Quoniam condendi rationes in seipso habet, semper est conditor, quemadmodum et medicus apud se habens medendi rationes, medicus est et dicitur. »

PARS III.

De attributis divinis.

—

CAPUT I.

De distinctione attributorum divinorum inter se et ab essentia divina.

86. Recentiores plerique omnes in suis de Deo tractationibus nomen attributi sumunt sensu latissimo *pro omni eo quod, excepta essentia divina, modo quocumque de Deo est praedicabile*. Hac ratione eis enascitur divisio attributorum divinorum in attributa Dei negativa et attributa Dei positiva. Notio attributi divini secundum recentiores.

Attributa Dei negativa vocant eas Dei perfectiones secundarias quae nequeunt a nobis concipi nisi per remotionem oppositarum imperfectionum rebus creatis convenientium. Eaque ponunt esse praesertim haec septem, scilicet : 1° aseitatem, 2° simplicitatem, 3° infinitatem, 4° unitatem, 5° immutabilitatem, 6° aeternitatem et 7° immensitatem. *Attributa* vero *positiva* vocant omnia ea quae praeter essentiam divinam de Deo positive apprehendimus.

Quorum quum quaedam formaliter sita sint in respectibus quibusdam quibus Deus ad res creatas referri intelligitur, idcirco aliter etiam dividunt attributa divina in *attributa absoluta*, quae, utpote Deo ab intrinseco convenientia, sint *necessaria* et *aeterna*, et *attributa relativa*, quae, utpote Deo non convenientia nisi per denominationem extrinsecam a creaturis desumptam, *temporalia* sint et *contingentia*.

Notio attributi divini secundum Scholasticos.

87. Significatu longe angustiori usurpatum est hoc nomen attributi divini a divo Thoma et ab aliis plerisque medii aevi Scholasticis. Hi videlicet adverterunt in rebus creatis non dici attributa nisi *formas quasdam perfectionum secundarias quae rem in sua perfectione essentiali jam plene constitutam ulterius perficiant*, quaeque idcirco essentiae rei addantur eamdemque quadantenus circumstent.

Hinc porro intulerunt nomine attributorum divinorum non posse proprie appellari praedicata Dei respectiva neque etiam ea ipsius praedicata absoluta quae per viam negationis de eodem efferimus, sed solummodo *ea ipsius praedicata absoluta quae et positive apprehendimus et veluti totidem perfectiones secundarias essentiae ipsius supervenire concipimus*.

Et quidem ex modo praestituta notione attributi consequens esse a nomine atque ratione attributi divini excludendos esse varios Dei respectus ad res creatas, manifestum fit ex eo quod omnes ejusmodi respectus sunt entia rationis, nullam prorsus perfectionem in Deo ponentia. Ad quod accedit quod omnes hi respectus Deo insunt contingenter, quum tamen vel in ipsis rebus creatis non vocentur attributa nisi eae perfectiones secundariae quae sint *accidentia per se, sive necessaria*. Quis enim albedinem, nigredinem, staturam modicam, vel alia hujusmodi, non per se sed per accidens homini convenientia, dicat esse hominis attributa?

Ex eadem porro attributi notione consequens est non posse proprie appellari attributa divina ea Dei praedicata absoluta quae per viam negationis de eodem efferimus. Quod sic considerari potest. Ab intellectu creato Deum non intuitive vidente nequit modus quo Deo variae suae perfectiones insunt, aliter apprehendi quam per remotionem modi oppositi quo rebus creatis suae perfectiones insunt. Et quidem, quia modus quo rebus creatis suae perfectiones insunt, non est unus sed multiplex, diversi a nobis concipiuntur modi quibus Deo competit suas habere perfectiones. Porro in Deo, prouti, quantum ad ea quae ipsi absolute competunt, cadit sub apprehensionem intellectus nostri, non est considerare nisi haec duo, scilicet — *a*) varias perfectiones quas de eo positive apprehendimus quaeque sunt quaedam ipsi et creaturis communia — et *b*) modum Deo peculiarem hasce perfectio-

nes habendi. Quamobrem quaecumque de Deo per remotionem imperfectionum in rebus creatis inventarum intelligimus, in quantum in suo conceptu perfectionem important, non ponunt in Deo nisi modum earum perfectionum quas sive indeterminate sive determinate de Deo positive apprehendimus. Et propterea omnia quae sunt hujusmodi, dicenda quidem sunt esse *intrinseci* modi essentiae divinae vel attributorum divinorum; non tamen, si proprie loquendum sit, ea possunt vocari *attributa*. Non enim per ea ponuntur in Deo *quaedam perfectionum formae quae in nostris conceptibus distinguantur ab iis perfectionum formis quarum ipsae sunt modi*, quod tamen requireretur ad hoc ut ipsae vere ac proprie possent vocari *attributa*. Sic v. g. infinitas Dei essentialis non nominat in Deo formam aliquam perfectionis quae in nostris conceptibus distinguatur ab esse divino, sed nominat ipsummet hoc esse, *prouti nullo termino coarctatur*. Et similiter infinitas Dei attributalis non nominat formam aliquam perfectionis ratione distinctam a sapientia, bonitate, justitia aliisque perfectionibus positive de Deo apprehensis quarum ipsa est modus; sed nominat sapientiam, prouti haec in propria sua linea termino caret, bonitatem, prouti haec in propria sua linea termino caret, et ita alias omnes perfectiones attributales quas de Deo positive apprehendimus. Idem porro dicendum est de aseitate, de simplicitate, de unitate, de immutabilitate et de ceteris quae a recentioribus vocantur attributa Dei negativa.

Reductio praedicabilium de Deo ad quatuor classes.

88. Si igitur consequenter inhaereri velit ei attributi notioni quae a Scholasticis medii aevi est tradita, in Deo uno, prouti subest nostris conceptibus, quatuor distinguenda sunt, scilicet — *a*) *essentia*, quae inter eas perfectiones quas de Deo positive apprehendimus, intelligitur esse prima in Deo atque radix ceterarum; — *b*) *attributa*, quae sunt perfectiones secundariae quas de Deo positive apprehendimus; — *c*) *intrinseci modi essentiae vel attributorum*, quae sunt ea quae de Deo intelligimus per remotionem imperfectionum in rebus creatis inventarum; ac denique — *d*) *variae ad res creatas habitudines*, quae Deo in tempore advenire concipiuntur.

Rationes

89. Nos nomine attributi eo sensu utemur quo illud a

propter quas retinendus sit usus loquendi veterum.

veteribus usurpatum esse diximus (1), — tum quia talis hujus vocis sensus solus est proprius, uti ex modo dictis satis

(1) Ne videamur gratis asseruisse a veteribus Scholasticis nomen rationemque *attributi* non esse tributa nisi iis secundariis Dei proprietatibus quas de eo conceptibus positivis apprehendimus, quaedam ipsorum testimonia quibus praedictum nomen ad talem significationem restringunt, hic subjicere placet.

1° *S. Thomas* in Sent. I, dist. 2, q. 1, a. 2, quaerit : « Utrum in divina essentia sit *pluralitas attributorum.* » Porro eamdem quaestionem movet sanctus doctor in Summa theol., p. I^a, q. 4, a. 2, sub hac verborum formula : « Utrum in Deo sint *perfectiones omnium rerum.* » Ex quibus ad se invicem collatis perspicue elucescit nomine attributorum non intelligi ab Angelico nisi quaedam quae de Deo intelliguntur secundum analogiam perfectionum creatarum, h. e. eas tantummodo Dei proprietates quae *positivae* appellitari solent. — Idemque apertissime eruitur ex eo quod in loco modo citato commentarii in librum I Sententiarum sanctus Doctor rationem cur necesse sit dicere esse in Deo pluralitatem attributorum, hanc unice assignat : « *quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo* et sine aliqua imperfectione, *et ideo quae in creaturis sunt diversa*, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. » Quam rationem paulo infra aliter exprimit, dicens : « Ipse [Deus] est *causa exemplaris omnium rerum*, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, *sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa.* » — Adde quod ubicumque sanctus Doctor tractat de attributis divinis, ipse nunquam inter ea nominat nisi quaedam quae a nobis positive de Deo intelliguntur, puta bonitatem, sapientiam, Justitiam et alia hujusmodi. Cf. praeter locos supra citatos librum I contra Gentes, capp. 30 et 31, et inter Quaestiones disputatas de potentia, quaestionem 7, per totum.

2° *Henricus Gandavensis*, Quodlibeto 5, quaestionibus 1 et 3 : « Attributa divina habent in creaturis aliqua re distincta sibi correspondentia, ut bonitas bonitatem, sapientia sapientiam et alia quae vere dicuntur attributa, *per quae excluduntur quaedam proprietates divinae, ut sempiternitas et aeternitas, quae proprie non sunt attributa.* »

3° *Scotus*, in Sentent. I, dist. 8, q. 3 : « Attributa sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter : ergo talia cognoscuntur de Deo non solum per viam proportionis sed etiam per viam similitudinis, *ita quod oportet ponere aliquem conceptum communem in talibus Deo et creaturae.* » Idem, in Sent. I, dist. 8, q. 4 : « Attributalis perfectio in Deo est perfecte, in creatura imperfecte. »

4° *Durandus*, in Sent. I, dist. 2, q. 3 : « Attributum potest sumi dupliciter ; uno modo large,... et sic omnia quae conveniunt Deo per modum cujusdam denominationis, dicuntur attributa, sicut esse infinitum, esse immensum, et sic de aliis... *Alio modo dicitur attributum stricte et proprie perfectio communis Deo et creaturae, saltem communitate cujusdam analogiae,*

liquet ; — tum quia, si ea vox laxiore illo sensu qui recentioribus usitatus est, adhibeatur, plurima continget confundi inter quae oporteret distingui ; — tum quia, nisi in re praesenti retineatur usus loquendi veterum, jam non poterunt sine restrictione defendi generalia quaedam veterum de attributis pronuntiata, quae et a recentioribus communiter asseruntur. Quocirca, haud secus atque veteres, nos distinguimus inter eas Dei proprietates quae vere sunt attributa et eas ejusdem proprietates quae non sunt nisi modi quidam intrinseci sive essentiae sive attributorum. Et quidem proprietates hujus posterioris generis bifariam partimur. *Quaedam* videlicet ipsarum sunt primario intrinseci modi essentiae divinae et secundario intrinseci modi attributorum : et de his, uti par erat, diximus in tractatu de essentia. Sunt porro *aseitas*, *simplicitas*, *infinitas*, *unitas* et *immutabilitas*. Aliae vero dictarum proprietatum sunt tantummodo intrinseci modi attributorum, et de his convenit determinari in tractatu de attributis. Sunt autem *aeternitas*, qui est intrinsecus modus *durationis divinae*, et *immensitas*, qui est intrinsecus modus *praesentialitatis divinae*.

Quaestio de distinctione attributorum inter se et ab essentia.

90. Verum priusquam veniatur ad speciales quaestiones de attributis divinis, versanda est generalis quaestio de distinctione attributorum divinorum tum a se invicem tum ab essentia divina.

Videndum est videlicet utrum attributa divina distinguantur inter se et ab essentia divina a parte rei an in intellectu dumtaxat, et, supposito hoc posterius dicendum esse, utrum distinctio intellectualis inter haec omnia existens sit vera ac proprie dicta distinctio rationis an vero sit dumtaxat distinctio nominum atque conceptuum.

quam intellectus noster considerans in creaturis, ratiocinatur quod nihil est in creaturis ad perfectionem pertinens quin eminentius sit in Deo, et eam Deo attribuit : sicut sunt sapientia, bonitas et potentia, et sic de quibusdam aliis. Quales autem sint istae perfectiones, considerandum est quod eorum quae sunt in Deo et creaturis quaedam respondent sibi per oppositionem, ut infinitum in Deo et finitum in creaturis, quaedam secundum causalitatem, ut creator et creatura, quaedam secundum analogiam et proportionem, ut sapientia in Deo et in creaturis. Et idem est de bonitate et consimilibus : et illa quae sunt primae conditionis et secundae, non dicuntur proprie attributa,... *sed solum illa quae sunt tertii modi, in quibus Deus et creaturae conveniunt.* «

Et primo quidem declarandum est quid in praesenti disputatione veniat nomine distinctionis rationis; tum variae auctorum sententiae recitandae sunt ac postremo ipsa quaestio decidenda est.

Quid nomine distinctionis *rationis* veniat *a*) apud recentiores;

91. Spectato usu loquendi recentiorum, distinctio, cuicumodi sit, adaequate dividitur in distinctionem *a parte rei* existentem et distinctionem *rationis*. Nomine videlicet *rationis* quod in termino complexo alterum hujus divisionis membrum significante ponitur, intelligunt recentiores ipsam potentiam intellectivam. Unde distinctionem rationis vocant eam quae procedit ab intellectu tamquam a causa eam primum efficiente. Eamdemque partiuntur in distinctionem *rationis ratiocinantis*, quam definiunt esse eam quae fundamento reali destituitur, et distinctionem *rationis ratiocinatae*, quam definiunt esse eam quae habet fundamentum in re.

b) apud antiquos.

92. Spectato vero usu loquendi s. Thomae (1) et ceterorum medii aevi Scholasticorum, ad hoc ut aliqua possint dici ratione inter se distingui, neque requiritur neque etiam sufficit ea non distingui inter se actualiter nisi operatione solius intellectus. Quod ut magis definite explicari possit, prius duo determinanda sunt, scilicet 1° quid hoc nomine « rationis » intendant significare veteres Scholastici, quando asserunt quaedam ratione inter se distingui, et 2° qualiter simplices intellectus nostri conceptus, quantum ad id quod de intelligibilitate rerum quarum sunt conceptus repraesentant, comparentur ad totalem earumdem rerum intelligibilitatem.

Notio rationis acceptae pro ratione rei.

Ad prius quod attinet, sciendum est « rationem » prouti in re praesenti sumitur a veteribus, non esse potentiam intellectivam animae, sed conceptionem quam intellectus apprehendendo quidditatem alicujus intra se format. Quae quidem conceptio, quae dicitur etiam *conceptus formalis* sive *conceptus quidditativus*, est similitudo intentionalis quidditatis illius rei quae per eam ab intellectu apprehenditur. Sive, quod idem est, ratio seu conceptus formalis cujuslibet rei est *esse intentionale* quod ea res habet in intellectu ejus quidditatem actu apprehendente et per quod intel-

(1) Cf. S. Thomas in Sent. I, dist. 2, q. 1, a. 3; Contra gentes, lib. I, cap. 53, et in Summa theol., I^{a} p. q. 27, a. 1.

lectus sic apprehendens assimilatur ei rei, prouti haec in propria sua natura existit vel existere potest. Quapropter ratio, prouti hic sumitur, licet sit in solo intellectu tamquam in subjecto, est tamen in ipsa re tamquam in repraesentato per eam et tamquam in fundante veritatem ipsius. Et quidem id quod a parte rei respondet rationi rei tamquam repraesentatum per eam, non est aliquid accidentaliter huic rei conjunctum, sed, uti dictum est, id est ipsa quidditas sive natura rei. Ad cujus tamen asserti rectam intelligentiam notandum est, in eo haec nomina *quidditatis* et *naturae* non accipi proprie et in rigore, sed sensu largissimo pro formali constitutivo illius quod ab intellectu apprehenditur, quodcumque sit illud. Secundum talem videlicet harum vocum acceptionem etiam genera generalissima et variae horum generum differentiae, itidem accidentia et alia hujusmodi, quae non sunt proprie entia, possunt dici habere propriam suam naturam sive quidditatem. Ceterum ex dictis efficitur ut in iis quae sunt proprie entia quaeque idcirco sunt capacia definitionis, ratio sit idipsum quod significat definitio. Definitio enim, ut ait Aristoteles (1), significat id *quod quid erat esse* sive essentiam rei : hoc autem est id quod repraesentat ratio rei habentis definitionem, h. e. ratio integrae substantiae, puta ratio hominis vel ratio lapidis. Quodsi, sicuti haec nomina naturae et quidditatis, ita etiam nomen definitionis velit accipi sensu largissimo, generatim dici poterit rationem cujuslibet esse id quod significat ejus definitio.

Ratio cur quaedam quae sunt idem secundum rem possint esse multa secundum rationem.

93, Quod jam attinet ad alterum eorum quae praedeterminanda esse diximus, sciendum est intellectum humanum ea esse tenuitate ut non valeat unica conceptione totam rei alicujus intelligibilitatem exhaurire. Ideoque ut ad distinctam rei alicujus notitiam pervenire queat, opus habet intellectus sibi efformare plures conceptus talem rem inadaequate repraesentantes. Huc pertinent conceptus eorum quae dicuntur partes definitionis, puta conceptus supremorum generum et conceptus variarum differentiarum genera haec ad speciem rei definiendae ordine contrahentium. Qui quidem inadaequati conceptus, eo ipso quod aliud et aliud de

(1) In *Physicorum* lib. II, cap. 3 et in *Metaph.*. lib. IV, cap. 8.

quidditate rei repraesentant, continent diversas hujusce rei rationes.

His praedeterminatis, facile est definire in quonam, spectato usu loquendi veterum Scholasticorum, distinctio rationis reponenda sit. Nempe quando veteres dicunt quaedam ratione inter se differre, nihil aliud intendunt dicere quam rationem sive conceptum formalem unius eorum differre a ratione sive conceptu formali alius cujuscumque eorumdem. Adeo ut causa distinctionis, quae significatur hoc nomine *rationis*, non sit id quod causat distinctionem per modum causae *efficientis*, sed sit solummodo id quod causat distinctionem per modum causae *formalis*. Et quidem *ratio* eo sensu qui modo explicatus est, accepta, dicenda est esse causa formalis intrinseca distinctionis unius ab alio, si ea quae per ipsam distinguuntur, considerentur quoad esse suum intentionale ; eadem vero dicenda est esse causa formalis extrinseca distinctionis, si ea quae per ipsam distinguuntur, considerentur quoad suum esse reale nec aliter nisi sola ratione inter se distinguantur.

Consulto autem in secundo hujus enuntiationis membro addidimus hanc conditionem limitativam : « Si ea quae ratione, h. e. conceptibus suis formalibus, inter se distinguuntur, non aliter nisi sola ratione inter se distinguantur. » De substantiis enim et de accidentibus physicis quae integris suis rationibus sive adaequatis suis conceptibus formalibus inter se differunt, manifestum est ea propter hoc ipsum quod tali modo ratione inter se differunt, realiter etiam distingui a se invicem. Immo etiam quando conceptus formales secundum quos consideratur distinctio rationis inter quaedam, sunt inadaequati, si tamen tales conceptus formales sint absoluti et unus non contineatur sub alio in eadem coordinatione praedicamentali, necesse est dicere ea quae propter diversitatem talium conceptuum formalium ratione inter se distinguuntur, etiam realiter inter se differre.

Et propterea duplex cum veteribus distinguenda est distinctio rationis : una videlicet quae infert distinctionem realem vel saltem stat cum distinctione reali, altera vero cui a parte rei respondet identitas realis distinctorum. Hanc posteriorem distinctionem rationis, de qua in praesentiarum nobis unice est sermo, veteres vocaverunt *distinctionem rationis tantum*.

Restat demonstrandum id quod superius asseruimus, videlicet si de distinctione rationis loquamur secundum eam ipsius notionem quam veteres Scholastici tradiderunt, non omnem distinctionem quae efficienter causetur per operationem intellectus, posse appellari distinctionem rationis. Et hujus ratio, suppositis praedeterminatis, in propatulo est : potest enim aliquid quod a parte rei sit unum idemque, pluribus conceptibus apprehendi ab intellectu, absque hoc quod intellectus illud distinguat in plures distinctasque rationes. Quod quidem toties contingit quoties varii alicujus rei conceptus non aliunde diversificantur quam ex eo quod intellectus fingit varios illius rei respectus ad res ipsi extrinsecas, modo videlicet eam comparando ad talem rem extrinsecam, modo vero eam comparando ad aliam rem extrinsecam. Tunc videlicet ea quae diversis intellectus conceptibus importantur, non distinguuntur a se invicem per formalitates suas intrinsecas et constitutivas, sed solummodo per connotata quaedam extrinseca.

Talis distinctio in solo intellectu existens dicta est a veteribus *distinctio pure conceptualis*, *distinctio pure mentalis* vel etiam *distinctio nominalis*. Eaque *unice* oritur a negotiatione intellectus. Dum contra ea distinctio quam veteres vocaverunt *distinctionem rationis tantum*, non unice oritur a negotiatione intellectus, sed habet etiam causam sive fundamentum sui in re quae per ipsam plurificatur. Tale videlicet fundamentum est *plenior hujus rei intelligibilitas*, ratione cujus ipsa aequivalet pluribus ac distinctis rationibus ab intellectu efformatis.

Distinctio proinde quam veteres nuncupaverunt *distinctionem rationis tantum*, coincidit cum ea quam recentes appellant *distinctionem rationis ratiocinatae;* distinctio vero quam veteres nuncupaverunt distinctionem nominalem vel distinctionem pure conceptualem, coincidit cum ea quam recentes appellant *distinctionem rationis ratiocinantis*.

Distinctio virtualis.

94. Est autem aliqua distinctio rationis cujus fundamentum est tam eminens rei per ipsam plurificatae intelligibilitas ut ea res per unam atque simplicissimam formam *aequivaleat pluribus realiter distinctis*. Talis porro distinctio dicitur fundari *in distinctione virtuali* in ipsamet re reperta ; quia res huic distinctioni subjecta ita actu est simplex ut virtute sit multiplex.

Variae auctorum sententiae.

95. His praenotatis, jam facile est explicare varias sententias quae ad solvendam quaestionem supra propositam a dissentientibus inter se auctoribus inductae sunt. Numerantur autem potissimum quatuor.

1. Sententia Gualteri, asserentis distinctionem attributorum inter se et ab essentia esse realem.

Quarum PRIMA ponit distinctionem attributorum divinorum inter se et ab essentia divina esse realem. Haec sententia a pluribus recentioribus falso tribuitur Gilberto Porretano (1); est autem revera Gualteri cujusdam, qui, uti refert Niphus (2), hac ratione eam adstruere nitebatur quod ea quae sunt in diversis praedicamentis, distinguantur realiter a se invicem : essentia autem et attributa divina sint quasi in diversis praedicamentis. Contendebat autem Gualterus realem distinctionem a se assertam nihil officere summae Dei simplicitati, quia, ut ex pluribus realiter distinctis possit resultare compositum aliquod, necesse sit ea ita ad se invicem comparari ut unum eorum habeat rationem potentiae, cetera vero habeant rationem actus : haec porro conditio non verificetur de attributis divinis ad se invicem et ad essentiam comparatis, quandoquidem unumquodque istorum habeat rationem purissimi actus.

In hac sententia refellenda non oportet nos multum immorari : continet enim apertum errorem in fide, — tum quia *a*) si, uti definitum est in concilio Rhemensi, propter summam Dei simplicitatem necesse est relationes Dei ad intra, non obstante earum reali distinctione a se invicem, omnimodis identificari cum essentia divina, pari ratione necesse est etiam attributa divina omnimodis identificari cum essentia divina : unde et necesse est ea identificari inter se, quandoquidem non habent relativam oppositionem ad se invicem ; — tum quia *b*) etiam aliunde perspicuum est sententia illa Gualteri subverti divinam simplicitatem, quae in pluribus conciliis est definita. Nam si essentia et attributa divina realiter inter se distinguantur, oportet ea vera ac proprie dicta unione convenire in unum, quia secus Deus non esset nisi unum per accidens, sive aggregatum aliquod ; non possunt autem convenire in unum nisi essentia se habeat per

(1) Videsis quae de sententia Gilberti Porretani notavimus supra, parte II, cap. 2, in nota subjecta paginis 103 sqq.

(2) *In Metaph. XII*, disp. 13, c. 3. — Cf. Vasquez, in I^{am}, disp. 116, c. 2.

modum potentiae respectu attributorum. Patetque per se attributa quae realiter distinguantur ab essentia, non posse superaddi essentiae, nisi in eadem recipiantur; si autem in ea recipiantur, essentia est in potentia ut informetur attributis, et attributa tamquam totidem formae hanc potentiam essentiae reducunt ad actum. Ex quibus omnibus apparet inane esse effugium quod excogitavit Gualterus ad componendam realem distinctionem a se assertam cum simplicitate divina. Argumentum vero quo ipse utebatur ad hanc suam sententiam probandam nullo negotio diluitur. Deus enim non est in praedicamento aliquo, — tum quia ab ipso abest omnis compositio metaphysica, — tum quia ipse non limitatur ad genus aliquod, sed sua infinitate quodvis genus transcendit, omnium generum perfectiones in se unite atque indivisibiliter complectens.

2. Sententia Nominalium, dicentium praedictam distinctionem non esse nisi distinctionem nominum.

96. Secunda sententia, eademque sententiae illi Gualteri extreme opposita, est Nominalium, dicentium attributa divina inter se et ab essentia divina ne ratione quidem distingui : ea videlicet, etiam prouti subsunt nostris conceptibus, non differre *inter se formaliter et quidditative sed connotative dumtaxat;* hinc eorum diversitatem non esse nisi diversitatem nominum atque conceptuum, ex eo unice desumptam quod divina perfectio, quae una et simplicissima est, apprehendatur a nobis non modo secundum se, sed etiam prouti varie connotat creaturam. Sic v. g. unam eamdemque rationem divinitatis appellari a nobis misericordiam, prouti connotat miseriam, durationem, prouti connotat tempus, potentiam, prouti connotat creabile, scientiam, prouti connotat scibile, et ita porro. Aliterque etiam exprimitur haec sententia, dicendo attributa divina non differre inter se et ab essentia quantum ad id quod per ea importatur principaliter et in recto, quod est perfectio divina, sed solummodo quantum ad id quod per ea importatur in obliquo, quod est connotatum aliquod extrinsecum. Ita speciatim decernunt Gregorius Ariminensis (in Sent. I, dist. 7, q. 2, a. 1), Aureolus (in Sent. I, d. 2, q. 3, a. 4), Ocham (in Sent. I, d. 2, q. 1) et Gabriel (ibid). Qui quidem in hac sua sententia asserenda nituntur eodem fundamento propter quod generaliter contendunt impossibile esse ratione inter se differre ea quae a parte rei inter se non distinguantur. Consistit videlicet

hoc ipsorum fundamentum in eo quod nequeant quaedam ad eamdem rem pertinentia veraciter repraesentari per diversas rationes, h. e. per diversos conceptus quidditativos, nisi hisce conceptibus respondeant in ipsa re repraesentata quidditates realiter distinctae. Et propterea, agentes de distinctione generum et specierum, asserunt non posse a pluribus individuis abstrahi rationem aliquam illis omnibus communem. Ita ut secundum ipsos nec genus nominet rationem aliquam praeter rationes suarum specierum, neque etiam species nominet rationem aliquam praeter rationes suorum individuorum, sed ratio animalis v. g. modo sit ratio hominis, modo vero ratio asini, itidemque ratio hominis vel animalis modo sit ratio hujus individui, modo vero ratio alius individui.

Relinquitur autem haec sententia sufficienter confutata ex iis quae de fundamento distinctionis rationis praemisimus. Uti enim praedictum est, *a*) debilior est vis intellectus humani quam ut vel ipsarum rerum creatarum intelligibilitatem unica conceptione exhaurire queat. Et propterea indiget intellectus humanus pluribus conceptibus quidditativis ad quidditatem rei creatae distincte repraesentandam. Et quidquid sit de rebus creatis, at *b*) Deus certe, cujus intelligibilitati, utpote infinitae, nullus intellectus creatus commensuratur, nequit a nobis distincte apprehendi nisi ope multarum conceptionum a perfecta ejus repraesentatione deficientium. Quod quidem *c*) eo adhuc redditur manifestius quod in aliqualem Dei cognitionem non ducimur nisi ex analogia perfectionum a rebus creatis participatarum. Sunt enim in rebus creatis hae perfectiones non solum realiter distinctae, sed et divisae ac dispersae, proindeque deest omnis ratio negandi ipsarum rationes formaliter sive quidditative inter se distingui. Et sicuti *d*) res creatae per multas ac distinctas formas reales Deo, tamquam supremae causae exemplari, aliquatenus assimilantur, ita et intellectus creatus potest per multas ac distinctas formas intelligibiles Deo tamquam objecto repraesentato aliquatenus assimilari. Adde *e*) quod, uti supra notavimus, sententia Nominalium de distinctione pure nominali attributorum inter se et ab essentia, non stat nisi dependenter a generali eorum doctrina *de impossibilitate distinctionis quae sit rationis tantum, et non etiam*

rerum; haec porro eorum doctrina manifestae absurditatis arguitur ex eo quod ex ea consequens est scientiam, quippe quae sit universalium, non esse de rebus, sed de vocibus tantum sive de nudis conceptibus.

97. Tertia sententia est Scoti (in Sent. I, dist. 8, q. 4) omniumque Scotistarum, omnino quidem asserentium rationem uniuscujusque attributi divini distingui tum a ratione essentiae divinae tum a ratione alius cujuscumque attributi, sed addentium distinctionem existentem inter attributa et essentiam et inter attributa ad se invicem comparata non evadere primum actualem per operationem intellectus diversas illas attributorum et essentiae rationes fabricantis, verum talem distinctionem, prouti est actualis, inveniri in Deo qualis in se est, proindeque omnem considerationem intellectus antevertere.

2. Sententia Scoti, ponentis praedictam distinctionem esse distinctionem *formalem ex natura rei*.

Quae quidem Scoti sententia non est nisi particularis quaedam applicatio doctrinae qua universim perhibet quorumcumque sint diversae rationes sive conceptus formales, ea ubicumque et in quocumque inveniantur, ex natura rei actualiter inter se distingui. Quapropter ponit Scotus etiam in rebus creatis gradus metaphysicos entis, h. e. realitates generum et realitates differentiarum eadem genera contrahentium distingui inter se actualiter ex natura rei. Et quidem actualem hanc distinctionem quam autumat intercedere in rebus quidem creatis inter gradus metaphysicos entis, in Deo vero inter attributa comparata ad se invicem et inter attributa et essentiam, ipse asserit consistere cum reali eorum quae talis distinctionis sunt extrema, inter se identitate. Duplicem nimirum ait esse distinctionem actualem a parte rei vigentem. Quamdam scilicet esse distinctionem a parte rei vigentem, quae versetur *inter res et res*, h. e. inter talia quae propriae existentiae sint capacia, quaeque idcirco physicam causalitatem terminare valeant : talem porro distinctionem esse eam quae dicenda sit *realis*. — Aliam vero esse distinctionem a parte rei vigentem, quae non versetur inter res et res, sed *inter plures ejusdem rei realitates sive formalitates;* talem porro distinctionem, quae sit *distinctio formalis ex natura rei*, non esse realem sed *mediam* inter distinctionem rationis et distinctionem realem, ejusmodi proinde quae stet cum reali identitate eorum quae sunt distinctionis extrema.

Aliter tamen ait realiter inter se identificari ea quae in creatis distinguuntur formaliter inter se ex natura rei, aliter vero ea quae in divinis tali distinctione inter se distinguuntur (1). Nam quae in creatis distinguantur inter se formaliter ex natura rei, h. e. realitates generis et differentiae, ea quum sint finita, non habere ex se unde eorum unumquodque radicaliter contineat alterum, proindeque talia non identificari realiter inter se nisi ratione tertii ex eis constituti, in quo unum se habeat ad modum potentiae metaphysice determinabilis, alterum vero ad modum actus physice determinantis; contra quae in divinis distinguantur inter se formaliter ex natura rei, quum eorum unumquodque sit infinitum, ideoque *radicaliter contineat* cetera, ea ratione ipsius suae infinitatis, et sic immediate et per se inter se realiter identificari. Inde porro apparere quomodo *distinctio formalis ex natura rei* existens tum inter attributa divina et essentiam tum inter attributa ad se invicem comparata nullo pacto officiat summae Dei simplicitati. Quia enim illa distinctio stat cum reali identificatione eorum quae per eam distinguuntur, idcirco nullam per eam induci compositionem physicam inter attributa divina et essentiam. Quia vero ratio cur attributa divina realiter identificentur inter se et cum essentia, sita sit in infinita actualitate omnis perfectionis divinae, idcirco nullam etiam per praedictam distinctionem induci compositionem metaphysicam inter attributa divina et essentiam divinam.

Primum Scoti argumentum, desumptum ex eo quod variarum perfectionum simplicium sunt diversae definitiones.

98. Porro, circumscripto omni actu intellectus, intercedere inter perfectiones divinas distinctionem aliquam actualem consistentem in distinctione illa formali ex natura rei quae hactenus declarata est, probare nititur Scotus multis rationis argumentis, inter quae duo sunt principaliora. Prius sumitur ex eo quod variarum perfectionum simplicium, quas necesse est fateri Deo formaliter inesse, definitiones sunt diversae. Ad cujus argumenti intelligentiam praenotandum est in eo nomen « definitionis » non accipi a Scoto stricte et in rigore; quia tam secundum ipsum quam secundum ejus adversarios, ea quae definitionibus proprie dictis inter se

(1) Cf. Scotus in librum I Sententiarum, dist. 5, q. 2, § *Tertio principaliter*, et ibid., dist. 7, q. 4, ad 1^um^ principium.

differunt, distinguuntur inter se distinctione reali, a cujusmodi distinctione ipse contendit differre distinctionem illam formalem ex natura rei quam adstruere intendit. Accipit proinde Scotus nomen definitionis large et improprie *pro conceptu quidditativo plene exprimente naturam illius cujus est conceptus*. Hoc igitur supposito, prius illud ipsius argumentum sic ferme proponitur. Quorumcumque rationes sunt diversae, ea, ubicumque et in quocumque inveniantur, necesse est ex natura rei formaliter inter se distingui. Et hoc ideo quia ratio cujuslibet est ejus definitio, definitio autem exprimit quidditatem rei consideratae prouti est in se, et non solummodo prouti per similitudinem sui intentionalem habet esse in intellectu. Porro variae perfectiones simplices sunt diversarum rationum eaedemque secundum proprias suas naturas, h. e. formaliter, inveniuntur non solum in rebus creatis sed etiam in Deo. Necesse est ergo concludere hasce perfectiones, etiam prouti sunt in Deo, ex natura rei formaliter inter se distingui.

Exclusio instantiae contra praedictum argumentum.

Nec valet dici, inquit Scotus, perfectiones simplices ex limitato modo quo insunt creaturis habere quod in propriis suis naturis inter se distinguantur ; hinc porro fieri, ut, quia nos perfectiones divinas nonnisi per formas perfectionum simplicium a rebus creatis abstractas concipere possumus, perfectiones divinae, prouti subsunt nostris conceptibus, inter se formaliter distinguantur. Ceterum eo ipso quod omnes et singulae hae perfectiones Deo insunt illimitate, unamquamque earum, prouti est in Deo, non magis esse ipsam quam aliam quamcumque, proindeque eas omnes, prouti sunt in Deo, non solum realiter sed et formaliter inter se identificari. — *Hoc non valet dici*, inquit, quia infinitas sapientiae non tollit a sapientia propriam naturam sapientiae, neque infinitas bonitatis tollit a bonitate propriam naturam bonitatis. Quippe si propter infinitatem Dei fieret ut sapientia, bonitas et aliae perfectiones simplices non invenirentur in Deo secundum proprias suas naturas, oporteret dicere hasce perfectiones, perinde atque perfectiones mixtas, non inveniri in Deo formaliter sed dumtaxat virtualiter vel eminenter. Hoc porro quam dictu absonum sit, patet — tum *a*) ex eo quod, stante tali positione, sequeretur nos nihil positive de Deo apprehendere posse, proindeque Deum esse de numero ea-

rum rerum quae intellectui humano sunt imperviae; — tum *b*) ex eo quod perfectiones simplices, quippe quae ex formali suo conceptu non dicant nisi perfectionem, non modo nihil in se continent propter quod repugnet eas Deo formaliter inesse, sed nequeunt adeo quantum ad proprias suas formalitates abesse a Deo absque hoc quod Deus desinat esse ens infinite perfectum. Quia ergo sapientia infinita ejusdem est naturae atque sapientia in communi et bonitas infinita ejusdem est naturae atque bonitas in communi, sapientia autem in communi et bonitas in communi propriis suis naturis, h. e. formaliter ex natura rei inter se distinguuntur, necesse est concludere etiam sapientiam infinitam et bonitatem infinitam formaliter ex natura rei inter se distingui (1).

(1) Eamdem distinctionem quam in Sent. I, dist. 8, q. 4, Scotus ponit antecedenter ad omne opus intellectus vigere inter perfectiones Dei absolutas ad se invicem comparatas, ipse ibid., dist. 2, q. 7, § *Sed hic restat*, asserit reperiri etiam inter essentiam Dei et proprietates personales. Et quidem fuse investigat eo loco in quonam proprie ista distinctio consistat. Incipit autem hanc investigationem sciscitando : « Sed numquid haec distinctio est realis? » Respondet porro : « Non est proprie realis actualis, intelligendo sicut communiter dicitur *realis actualis* illa quae est differentia rerum et in actu; quia in una persona non est aliqua differentia rerum propter simplicitatem divinam. Et sicut non est realis actualis, ita non est *realis potentialis* : quia nihil est ibi in potentia quod non est in actu. Potest autem vocari *differentia rationis*, sicut dicit doctor quidam, non quod *ratio* accipiatur pro differentia formata ab intellectu, sed ut ratio accipitur pro quidditate rei, secundum quod quidditas est objectum intellectus. Vel alio modo potest vocari differentia virtualis; quia illud quod habet talem distinctionem in se, non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive eminenter quasi duas realitates : quia utrique realitati, ut est in illa re, competit illud proprium, quod inest tali realitati ac si ipsa esset res distincta. Ita enim haec realitas distinguit, et illa non distinguit, sicuti si ista esset una res, et illa alia. »

Porro ad haec Scoti verba respicientes, antiqui nonnulli quorum meminit Gregorius Ariminensis in Sent. I, dist. 8, q. 1, a. 5, item Suarez (Metaph., disp. 7, sect. 1 et de Trin., l. IV, c. 4), Fasolus (p. I, q. 28, a. 2, dub. 1), Salas (p. II, q. 3, tract. 2, disp. 4, sect. 4), Hurtado (Metaph., disp. 6, sect. 3 et sect. 4, subsectione 3), et inter Scotistas Herrera (tom. I, disp. 8, q. 3 et disp. 14, q. 1), mentem Doctoris subtilis ita interpretati sunt ac si per distinctionem illam quam posuit mediare inter distinctionem rationis et distinctionem realem ipse non intendisset significare distinctionem aliquam actualem, sed distinctionem virtualem solummodo sive fundamentalem. Nempe, uti opinantur hi auctores, statuisset quidem Scotus ante omnem actum intelle-

100. Alterum argumentum principale quo utitur Scotus ad ostendendum inter attributa divina secundum se considectus inveniri in Deo fundamentum distinctionis formalis quam intellectus concipit inter perfectiones Dei absolutas ad se invicem comparatas et inter essentiam divinam ac proprietates personales, non tamen ipse sensisset talem distinctionem esse actualem, nisi in mente tantummodo ea quae Deo insunt, per plures conceptus formaliter diversos concipiente.

Alterum Scoti argumentum desumptum ex eo quod de attributis divinis verificantur contradictoria a parte rei.

Fundant autem hanc suam interpretationem in eo quod loco supra recitato Scotus expressis verbis asserat distinctionem illam mediam, de qua modo quaeritur quid per eam intellexerit, *a*) non esse *actualem*, et *b*) posse vocari *distinctionem virtualem*, et *c*) posse etiam vocari *distinctionem rationis*.

Dicendum est tamen I° ex Scoti verbis, si, prouti par est, ea accipiantur in sui conjunctione cum textu ea circumstante eorumdemque sensum determinante, praemissam sententiae Scoti explicationem nulla probabili interpretatione colligi posse.

Etenim 1° non dicit Scotus distinctionem de qua loco citato tractat, non esse actualem, sed ait eam non esse *realem actualem :* quae sane ejus assertio, supposita sententia dicente praeter distinctionem realem esse et aliam distinctionem actualem a parte rei vigentem, fundat sensum longe diversum ab eo in quem sententiam Scoti praedicti auctores interpretantur. Immo tum per additam hanc particulam modalem *proprie*, quae est limitativa, tum praesertim per explicationem quam mox addit, dicens : *Sicut communiter dicitur* [*distinctio*] *realis actualis illa quae est differentia rerum*, vix non aperte significat Scotus, si nomen distinctionis realis velit accipi sensu improprio pro omni distinctione a parte rei actualiter vigente, distinctionem de qua tractat, esse dicendam distinctionem actualem.

2° Scotus non asserit distinctionem cujus loco adducto propriam rationem investigat, esse simpliciter virtualem sed ait eam esse virtualem comparate ad distinctionem realem, h. e. eatenus dumtaxat quatenus ea quae per ipsam distinguuntur, licet non sint plures res sed una solummodo, aequivalent tamen, propter praedicata quasi contradictoria eis a parte rei convenientia, pluribus realiter inter se distinctis.

Verum quidem est a discipulis divi Thomae, quando aiunt antecedenter ad omnem intellectus operationem agnoscendam esse inter essentiam et personalitates divinas distinctionem aliquam virtualem, vix aliter explicari talem distinctionem atque ea loco citato explicatur a Scoto. Non potest tamen inde concludi Scotum, sicuti Thomistas opinatum esse distinctionem existentem inter essentiam et personalitates divinas non evadere actualem nisi per operationem intellectus. Obstat quippe validitati hujus conclusionis quod dicendo talem distinctionem posse vocari distinctionem virtualem, Scotus nondum intendebat assignare propriam hujusce distinctionis naturam. Quod quidem patet — tum *a*) ex eo quod hisce suis verbis : « *Alio modo* potest vocari differentia virtualis » ipse manifestat non simpliciter sed solummodo secundum aliquem considerationis modum distinctionem de qua tractat, esse virtualem ; — tum *b*) ex eo quod nonnisi in sequentibus asserit se jam progressurum esse ad istam distinctionem propriissime definiendam : —

rata intercedere distinctionem formalem actualem ex natura rei, sumitur ex eo quod de attributis, circumscripto omni

tum denique *c)* ex eo quod propriissimam illam definitionem jam tradere incipiens, jubet omitti verba *distinctionis rationis* et *distinctionis virtualis*, quibus prius usus fuerat. Eidem conclusioni obstat etiam illud quod, stante definitione distinctionis virtualis qualis in re proposita a Scoto et a Thomistis fere concorditer traditur, integra manet quaestio utrum possibile sit quaedam tali ratione virtualiter inter se distingui, absque hoc quod aliquo modo antecedenter ad omnem considerationem intellectus actualiter inter se distinguantur. Supponere porro Scoto eamdem hujus quaestionis solutionem arrisisse quae a Thomistis defenditur, hoc supponere, inquam, gratis est assumere id ipsum quod in quaestione versatur, quando quaeritur quonam sensu asseruerit Scotus inter essentiam et personalitates divinas vigere distinctionem formalem ex natura rei.

3° Asserit quidem Scotus distinctionem illam quam ponit inter essentiam et personalitates divinas, posse vocari *distinctionem rationis :* verum nomine distinctionis rationis non intendi ab eo significari in hoc suo asserto distinctionem pendentem ab opere intellectus, patet — tum *a)* ex suppositione ex qua in sua inquisitione procedit, quae est jam prius conclusum esse illam distinctionem praecedere omnem actum intellectus, — tum praesertim *b)* ex explicatione quam statim addit, dicens se « rationem » non accipere « *pro differentia* [h. e. distinctione] *formata ab intellectu, sed pro quidditate rei, secundum quod quidditas est objectum intellectus.* »

Contendit quidem Hurtado (in Metaph., disp. 6, sect. 3, § 78) ex hac Scoti explicatione clarissime elucescere ipsum non adstruxisse inter essentiam et personalitates divinas nisi solam distinctionem rationis sensu Thomistarum acceptam. Quippe, uti ratiocinatur, Scotus hisce suis verbis : « Secundum quod quidditas est objectum intellectus, » significat inter quidditatem sive formalitatem essentiae divinae ex una parte et quidditates sive formalitates personarum divinarum ex alia parte non intercedere actualem distinctionem, nisi secundum quod variae hae quidditates sive formalitates actu objiciuntur considerationi intellectus.

At vero *a)* iste auctor in interpretanda mente Scoti a semetipso dissidet. Distinctionem enim formalem ex natura rei quam loco proxime citato asserit Scotum accepisse pro distinctione rationis proprie dicta, paulo ante (opere citato, § 77) asseruerat eumdem accepisse pro distinctione virtuali fundante distinctionem rationis. Ceterum *b)* hisce Scoti verbis « secundum quod quidditas *est objectum intellectus* » non posse eum subesse sensum quem ipsis affingit Hurtado, liquet ex eo quod immediate ante haec verba asseruerat Scotus se non accipere rationem pro differentia formata ab intellectu. Ostenditque *c)* nexus textus Scoti principio a nobis allegati cum discursu Scoti hunc textum immediate praecedente distinctionem ab eodem assertam inter essentiam et proprietates personales in divinis eatenus vocari ab eo *distinctionem virtualem*, quatenus colligitur ex distinctione reali existente inter personas divinas, eatenus vero vocari ab eo *distinctionem rationis* [h. e. quidditatum formaliter diversarum] quatenus colligitur ex distinctione existente in cogni-

actu intellectus, verificantur contradictoria. Est ejusmodi : Contradictoria nequeunt verificari nisi de distinctis ; proin-

tione intuitiva Dei Patris inter essentiam divinam et paternitatem tamquam inter duo objecta formalia hanc cognitionem terminantia. Ex quo accipitur quis sit verus sensus quem prae se ferunt haec Scoti verba : « Secundum quod quidditas est objectum intellectus. » Nempe, attenta tota serie antecedentium, haec verba ex mente Scoti ita glossanda sunt : *secundum quod quidditas est objectum cognitionis intuitivae.* Qui certe horum verborum sensus tantum abest ut fulcimentum aliquod praebeat interpretationi sententiae Scoti ab Hurtado initae, ut eam prorsus evertat, uti jam patebit ex deinceps dicendis.

Dicendum est videlicet II° tum tota serie eorum quae locum Scoti principio allegatum antecedunt atque consequuntur, tum iis quae alibi docet Scotus de distinctione formali ex natura rei, eam ipsius sententiae interpretationem quae supra allata est, apertissimae falsitatis convinci.

Nempe 1° *ea interpretatio apertissimae falsitatis arguitur ex iis quae verba Scoti principio citata antecedunt.* Inter essentiam et personalitates divinas agnoscendam esse aliquam distinctionem omnem actum intellectus praecedentem, Scotus paulo superius arguerat ex eo quod cognitio intuitiva nihil superaddat suo objecto, sed illud repraesentet quale in se existit; cognitio autem intuitiva intellectus paterni terminetur ad essentiam et ad paternitatem tamquam ad duo objecta formalia distincta. Sed si ex sententia Scoti distinctio ex parte rei existens inter essentiam et paternitatem non esset nisi distinctio fundamentalis tantummodo, cognitio intuitiva Dei Patris aliquid superadderet suo objecto, nempe distinctionem actualem, contra atque ipse Scotus in praemissis sui argumenti assumpserat. *Intendit ergo* Doctor subtilis concludere distinctionem a parte rei inter essentiam divinam et proprietates personales vigentem esse distinctionem aliquam actualem.

2° *Eadem interpretatio apertissimae falsitatis convincitur ex iis quae verba Scoti principio citata consequuntur.* Statim enim post haec verba Scotus accedit ad propriissime definiendam distinctionem illam inter essentiam et personalitates divinas existentem quam ipse ponit omnem actum intellectus antevertere. Hoc porro ut praestet, distinguit inter sex unitatis gradus, qui secundum progressum a gradu unitatis minori ad gradus unitatis usque majores ab eo enumerantur hoc ordine : *a)* unitas aggregationis, *b)* unitas ordinis, *c)* unitas intrinseca per accidens, *d)* unitas per se compositi ex per-se actu et per-se potentia, *e)* unitas simplicitatis, quae est identitas realis, et *f)* identitas formalis. Tum decernit inter essentiam et proprietates personales reperiri quidem identitatem realem, non tamen identitatem formalem. Quid autem sit illa *non identitas formalis*, ut ipse loquitur, explicat tali conclusione : « Breviter igitur dico quod in essentia divina *ante actum intellectus* est entitas A et est entitas B, *et haec non est formaliter illa,* ita quod intellectus paternus considerans A [essentiam] et considerans B [paternitatem], *habet ex natura rei* unde ista compositio sit vera : A non est formaliter B, *non autem praecise ex actu aliquo intellectus circa A et B.* »

Nihil certe disertius dici poterat ad excludendam possibilitatem illius

deque de quibus verificantur contradictoria, prouti sunt intentionaliter in intellectu, ea oportet actu inter se distin-

interpretationis quam veluti a mente Scoti alienam hic excludere intendimus. Nam, si independenter ab omni actu intellectus essentia divina non est formaliter paternitas, necesse est dicere distinctionem a parte rei inter essentiam divinam et paternitatem existentem, esse distinctionem formalem actualem, et non distinctionem formalem fundamentalem tantummodo.

3° Eadem interpretatio apertissime excluditur iis quae de distinctione formali existente inter attributa divina docet Scotus in Sent. I, dist. 8, q. 4, § *Ad quaestionem respondeo*. Ibi videlicet ita loquitur : « Dico quod inter perfectiones essentiales non est tantum differentia [h. e. distinctio] rationis, quae est diversorum modorum concipiendi idem objectum formale,... *nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia, uti argutum est prius, illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito ;* est ergo ibi distinctio tertia praecedens intellectum omni modo. » Et ne quis haec exponere possit de distinctione quae sit solum virtualis, statim addit : « Et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei, SAPIENTIA AUTEM IN RE FORMALITER NON EST BONITAS IN RE. » Idemque paulo inferius adhuc magis exprimit, dicens : « Et intelligo sic quod intellectus componens istam : Sapientia non est bonitas formaliter, non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in objecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus. »

His adde sequentia quae rem plane conficiunt.

1° In Sent. I, dist. 2, q. 7, § *Sed hic restat,* versus principium, Scotus suam sententiam proponit tamquam novam, dicens : « Dico *sine assertione* et *sine praejudicio melioris sententiae* quod ratio qua formaliter suppositum est incommunicabile et ratio essentiae, ut essentiae, habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati. » Sed nihil habuisset novi haec ipsius sententia nec fuisset cur eam judicio doctorum submitteret, si tantummodo per eam perhibere intendisset distinctionem formalem inter essentiam et proprietates personales intercedentem ita esse in mente actualiter ut in ipso Deo non reperiatur nisi reperiatur in Deo fundamentaliter. Talis quippe sententia non modo ipsius aetate sed jam diu ante erat vulgatissima inter Scholasticos.

2° S. Thomas (in Sent. I, dist. 2, q. 1, a. 3; De potent. q. 7 per totam) et Henricus Gandavensis (Quodlibeto 5, q. 1 et Quodlibeto 13, q. 1) ponebant in essentia divina contineri fundamentum distinctionis quam intellectus concipit inter attributa divina ad se invicem comparata et inter attributa et essentiam. Quando ergo isti auctores dicebant praedictam distinctionem esse *tantum rationis*, ipsis non erat sermo nisi de actualitate istius distinctionis. Jamvero hanc eorum sententiam Scotus (in Sent. I, dist. 8, q. 4) insufficientiae arguit, dicens distinctionem perfectionum essentialium in Deo non esse tantum rationis, uti ipsi asserebant, sed eam reperiri in divinis ex natura rei. Per haec igitur verba : *ex natura rei,* ipse intendit significare distinctionem perfectionum Dei essentialium, prouti ante omnem actum intellectus in Deo, qualis in se est, reperitur, esse actualem et non fundamentalem tantummodo.

gui in intellectu ; de quibus vero verificantur contradictoria, prouti sunt a parte rei, ea oportet actu inter se distingui in ipsa re. Sed de attributis divinis, prouti sunt a parte rei, verificantur contradictoria. Secundum locutiones enim Patrum et definitiones Conciliorum intellectus in divinis est principium producendi Verbum, non autem voluntas ; volun-

quia secus sententiae divi Thomae et Henrici, cui propriam suam sententiam opponit, nullo pacto contradixisset. — Et quidem ut appareat quam sit invicta hujus rationis vis ad ostendendum Scotum inter perfectiones Dei essentiales secundum se consideratas posuisse distinctionem formalem non fundamentalem sed actualem, oportet notare Scotum expressis verbis agnoscere tam a divo Thoma quam ab Henrico doceri distinctionem perfectionum essentialium inveniri in ipso Deo, prouti in se est, fundamentaliter. « Ista opinio dicit, inquit, quod pluralitas perfectionum attributalium, ut est in essentia divina, est quasi in potentia, ut autem est in conceptu intellectus, est quasi in actu. »

3° Sententia ponens distinctionem formalem quam intellectus concipit inter varias Dei perfectiones, habere fundamentum in ipso Deo, ne apparenter quidem pugnat cum simplicitate Dei ; proindeque vanum et otiosum esset quaerere quomodo talis sententia componi queat cum simplicitate divina. Sed Scotus in Sent. I, dist. 8, q. 4, sententiam qua ponit inter perfectiones divinas reperiri distinctionem formalem ex natura rei, data opera satagit conciliare cum simplicitate divina. Non intendebat ergo ipse per talem sententiam ponere inter perfectiones divinas distinctionem formalem fundamentalem tantummodo sed distinctionem formalem actualem. Rursum porro ad vim hujus rationis percipiendam oportet notare a Scoto agnosci suam sententiam specietenus laedere simplicitatem divinam. Hoc enim significat — tum *a*) quaestionem de distinctione perfectionum Dei essentialium sub hac verborum formula introducendo : « Quaero utrum cum simplicitate Dei possit stare aliquo modo distinctio perfectionum essentialium, praecedens aliquo modo omnem actum intellectus? » — tum *b*) asserendo rationem sententiae D. Thomae et sententiae Henrici quas impugnat, accipi ex simplicitate divina. « Utraque sententia ponit, inquit, quod cum simplicitate Dei non stat distinctio attributorum aliqua, nisi tantum rationis. »

4° Omnia argumenta quibus in Sent. I, dist. 2, q. 7 et dist. 8, q. 4, Scotus suam sententiam adstruere nititur, tendunt ad concludendum ante omne opus intellectus reperiri inter perfectiones Dei absolutas ad se invicem comparatas et inter essentiam atque proprietates personales divinas distinctionem aliquam actualem et non fundamentalem tantummodo.

5° Ea interpretatio dictorum Scoti habenda est pro veriore, pro qua stat unanimis atque perpetuus Scotistarum consensus. Ipse enim hic consensus signum est doctrinae quae via ininterruptae traditionis a vivo magisterio Scoti manavit. Sed omnes Scotistae tam veteres quam recentes intellexerunt de distinctione actuali ea quae magister ipsorum tradit de distinctione formali media inter distinctionem realem et distinctionem rationis.

tas vero est principium producendi Spiritum sanctum, non autem intellectus. Ergo necesse est intellectum, voluntatem atque alias Dei perfectiones a parte rei aliquo modo actu inter se distingui.

Et si dicatur *a*) ad explicandum quomodo Filius producatur per intellectum, Spiritus sanctus vero per voluntatem, sufficere distinctionem rationis inter intellectum divinum et voluntatem divinam, hoc apparet esse dictu absurdissimum. Nullum enim ens reale praesupponit aliquid rationis, quia ens reale est, circumscripto omni actu intellectus ; porro productiones divinae et earum inter se distinctio sunt realissimae, praesupponitur autem ad earum inter se dictinctionem aliqualis distinctio inter intellectum divinum et voluntatem divinam ; ergo distinctio inter haec intercedens est distinctio vigens a parte rei et non distinctio rationis tantum.

Si vero dicatur *b*) ad hoc ut Filius producatur non per voluntatem sed per intellectum, Spiritus sanctus vero non per intellectum sed per voluntatem, praerequiri quidem ante omnem actum intellectus aliqualem distinctionem inter intellectum divinum et voluntatem divinam, non tamen hanc distinctionem esse actualem sed virtualem tantummodo ; contra est, quia *a*) distinctio virtualis non est vera distinctio : stat enim in hoc quod aliquid quod in se est omnimodis indistinctum, aequivalet pluribus realiter distinctis ; proindeque, posita solummodo distinctione virtuali inter intellectum divinum et voluntatem divinam, necesse erit propter differentiam intercedentem inter modum quo producitur Filius et modum quo producitur Spiritus sanctus, de uno eodemque secundum idem verificari praedicata contradictoria, quod est contra primum principium metaphysicae. — Sane *b*) si intellectus et voluntas in Deo, prouti sunt a parte rei, non solum realiter sed et formaliter sint idem, ergo in divinis principium productivum est unius rationis sive formalitatis, proindeque a parte rei Verbum non minus procedet per voluntatem quam per intellectum et Spiritus sanctus non minus procedet per intellectum quam per voluntatem. Et sic non erit in divinis nisi una persona producta, quia tolletur omnis ratio discriminis inter Filium et Spiritum sanctum. Aut si, non obstante hoc quod in divinis principium productivum est ejusdem rationis, plures possint esse personae

divinae procedentes, ergo non solum duae personae divinae producentur, sed infinitae, quia jam nulla erit ratio productiones ad intra in divinis ad certam pluralitatem determinans.

101. Quarta sententia est divi Thomae, in Sent. I, dist. 2, q. 1, aa. 2 et 3 ; De potentia, quaest. 7, aa. 5 et 6 ; Contra gentes, lib. I, cap. 31-36 ; Summae theolog. parte I^{a}, q. 4, a. 2, ubi, ad rem quod attinet, ponit distinctionem quam intellectus noster apprehendit inter attributa divina ad se invicem comparata et inter attributa atque essentiam, esse rationis tantummodo, ad eam tamen praesupponi ex parte Dei, qualis in se est, distinctionem virtualem, in hoc consistentem quod Deus, utpote omnes perfectionis modos in se unite atque indivise complexus, unica atque simplicissima deitatis forma aequivalet pluribus illis perfectionum formis quae in rebus creatis non solum distinctae sed et divisae inveniuntur. Conveniunt cum divo Thoma in tali doctrina asserenda Alexander Alensis, in Summae parte I^{a}, q. 32, membr. 4, a. 3, sanctus Bonaventura, in Sent. I, dist. 34, q. 2, Ricardus de Mediavilla, ibid., dist. 2, a. 1, qq. 2 et 3, et alii antiqui Angelico coaevi vel suppares ; eamdemque insequenti tempore defenderunt Capreolus, in Sent. I, dist. 8, q. 4, Cajetanus, De ente et essentia, q. 12, Ferrariensis, in librum I contra Gentes, c. 35, Valentia, in I^{am}, disputatione I, q. 17, princ. 1, Molina, in I^{am}, q. 28, Suarez, in Disputationum metaphysicarum libro I, cap. 10, Vasquez, in I^{am}, disputatione 116, ac denique theologi recentiores, inter quos ea sententia facta est communissima.

Sententia S. Thomae ponentis distinctionem inter perfectiones divinas esse rationis tantum cum fundamento in re.

Propositio.

Attributa divina, prouti sunt in ipso Deo, non distinguuntur inter se et ab essentia divina distinctione aliqua formali actuali, uti vult Scotus, sed virtuali dumtaxat ; prouti vero terminant actum intellectus nostri, distinguuntur inter se et ab essentia distinctione formali actuali, nempe distinctione rationis.

102. Prima Pars : *Attributa divina, prouti sunt in ipso Deo, non distinguuntur inter se et ab essentia divina distinctione formali actuali.*

Rationes ostendentes distinctionem formalem ex natura rei intrinsece repugnare

Probatur 1° *ratione*. Et primo quidem concluditur propositum omnibus iis argumentis quibus ostendi consuevit intrinsece repugnare distinctionem illam *formalem ex natura rei* a Scoto excogitatam, eo quod impossibile sit distinctionem aliquam cadere mediam inter distinctionem realem et distinctionem rationis. Nempe 1° identitas et distinctio sunt passiones entis ; sed nullum ens nec est nec esse potest nisi vel *ens reale*, quod habet esse antecedenter ad operationem intellectus, vel *ens rationis*, quod habet esse per operationem intellectus : ergo nec est nec esse potest identitas vel distinctio nisi vel realis vel secundum rationem. Sane 2° dicere quaedam, secluso omni actu intellectus, formaliter inter se distingui et tamen esse realiter identica, idem est atque dicere quaedam, prouti sunt a parte rei, simul esse identica et non identica, quod est contradictorium in terminis. Itidem 3° omnis formalitas positiva in re inventa est reale aliquid ; si ergo in re aliqua, secluso omni opere intellectus, inveniantur plures formalitates actu inter se distinctae, eae distinguentur inter se sicut reale distinguitur a reali, proindeque earum distinctio erit realis et non media inter distinctionem realem et distinctionem rationis.

Probatio ostendens distinctionem formalem ex natura rei repugnare 1° infinitati Dei essentiali;

103. Verum quidquid sit de quaestione utrum distinctio formalis ex natura rei repugnet necne in rebus creatis, at certe ea repugnat in divinis. Quod quidem arguitur 1° *ex eo quod Deus per suam essentiam est ipsum esse incircumscripte sive illimitate*. Argumentum est hujusmodi : Omne ens in tantum est actu perfectum, in quantum actu participat de plenitudine essendi ; proindeque omnis perfectio, cujuscumque demum sit rationis, in tantum est actu perfectio, in quantum aliquo modo per ipsam actu aliquid participatur de esse. Cujus proinde esse actu et formaliter comprehendit in se totam plenitudinem essendi, illud per ipsum suum esse actu et formaliter comprehendit in se omnes omnino perfectiones simplices. Sed esse essentiae divinae, utpote incircumscriptum et illimitatum, actu et formaliter in se comprehendit totam plenitudinem essendi. Non ergo per aliquas perfectiones a suo esse formaliter differentes, sed per ipsum suum esse, quod est essentia sua, Deus est formaliter et sapientia et bonitas et justitia et quaelibet alia perfectio simplex.

Et hoc apparere etiam potest facta deductione ad impossibile, hoc modo. Contradictorium est dicere perfectiones divinas, prouti sunt in ipso Deo, distinctione formali actuali inter se differre, et nihilominus eas formaliter identificari cum uno eodemque esse. Proindeque ut stet sententia asserens inter perfectiones divinas vigere distinctionem formalem ex natura rei, necesse est dicere — vel *a)* hasce perfectiones, prouti sunt a parte rei, quantum ad ipsum suum *esse existentiae* formaliter inter se distingui, ideoque aliud esse formaliter *esse existentiae* essentiae divinae, aliud vero esse formaliter *esse existentiae* cujuslibet perfectionis attributalis; — vel *b*) hasce perfectiones, quantum praecise attinet ad *esse existentiae* per quod existunt in Deo, formaliter quidem inter se identificari, ab hoc tamen *esse existentiae* formaliter eodem omnibusque perfectionibus communi formaliter differre omnes eas Dei perfectiones quae in nostris conceptibus formaliter differunt a ratione actualis existentiae. Jamvero ex utroque dicendi modo consequens est τὸ esse essentiae divinae non esse ipsum *esse* incircumscripte sive illimitate. Nempe *a*) tale absurdum consequens est ex priore modo dicendi; quia si in Deo, prouti in se est, tota illa actualitas existentiae quam habent perfectiones attributales, sit formaliter extranea τῷ esse essentiae divinae, ergo illud esse essentiae divinae non continet in se actu et formaliter totam plenitudinem essendi, et per consequens illud non est ipsum esse incircumscripte sive illimitate. Itidem *b*) idem absurdum consequens est ex posteriore modo dicendi; quia, quum τὸ esse sit ultima actualitas cujuslibet formae, si variae eae perfectiones simplices quae in nostris conceptibus formaliter differunt a τῷ esse, etiam in ipso Deo formaliter differant a τῷ esse, ergo non ipsum *esse* sed variae illae perfectiones formaliter differentes ab esse sunt id quod est primum in Deo; proindeque plenitudo τοῦ esse in Deo infra propriam ipsius *esse* secundum se considerati amplitudinem, ad modum atque mensuram praedictarum perfectionum coarctabitur. Nulla quippe perfectio formaliter differens ab esse aeque late patet atque ipsum esse; proindeque si secundum modum atque mensuram alicujus perfectionis formaliter differentis ab esse, accipiatur de plenitudine essendi, plenitudo essendi coarctabitur infra propriam ipsius *esse* secundum se considerati amplitu-

dinem. Concludendum est ergo non posse poni perfectiones divinas formaliter ex natura rei inter se differre, absque hoc quod consequenter asserendum sit Deum non esse simpliciter infinitum in essendo.

Conantur quidem Scotistae consequentiam hujus argumenti evadere, dicentes omnes perfectiones divinas, non obstante distinctione formali actuali a parte rei inter eas existente, realiter inter se identificari : hoc porro sufficere ut verum sit dicere τὸ esse divinum totam actualitatem essendi omnium perfectionum simplicium sine ullo defectu in reali identitate intra se complecti et per consequens esse simpliciter infinitum.

At vero frustranea est haec Scotistarum evasio, — tum quia implicat id quod in tali evasione assumitur, nempe perfectiones divinas, non obstante distinctione formali ex natura rei inter eos vigente, realiter inter se identificari, — tum quia, supposito etiam talem assumptionem non implicare, non tamen infringitur vis consequentiae argumenti facti. Quantumcumque enim ponantur perfectiones divinae realiter inter se identificari, si tamen inter eas, prouti sunt a parte rei, obineat distinctio formalis actualis, ipsae, prouti formaliter distinguuntur ab esse, erunt natura priores τῷ esse divino modumque sive mensuram ejus plenitudini praescribent, et per consequens τὸ esse divinum nou poterit sua plenitudine adaequare totam latitudinem essendi et sic esse simpliciter infinitum.

Quocirca stare non potest id quod in proposita evasione concluditur, τὸ esse divinum videlicet, propter hoc quod sibi realiter identificat omnes perfectiones simplices ab eo formaliter distinctas, totam actualitatem essendi harum perfectionum intra se complecti *sine ullo defectu*. Hoc stare non potest, inquam ; quia, supposito perfectiones divinas a parte rei formaliter inter se distingui, nulla prorsus perfectio divina potest esse intensive infinita, h. e. complecti omnem perfectionem qui sit intra lineam hujus perfectionis possibilis. Omnis quippe perfectio quae formaliter differat ab esse, est secundum se in potentia ad esse, et propter hoc ipsum omnis talis perfectio in propria sua linea est finita, uti patet — tum *a*) ex eo quod prima radix omnis limitationis est potentialitas, — tum *b*) ex eo quod nulla perfectio quae secundum

se est in potentia ad esse, potest actu haberi nisi per participationem, nulla autem perfectio quae inest alicui per participationem, potest participari ab eo secundum totam hujus perfectionis amplitudinem. Quod quidem magis elucescit ex sequenti argumento.

2° aseitati singularum perfectionum divinarum;

104. Nempe arguitur intentum 2° *ex eo quod omnis perfectio divina est a se sive imparticipata*. Omne quod formaliter differt ab *esse*, id, quantum est per ipsum solum, non habet magis *esse* quam *non esse* ; proindeque id nequit esse actu nisi dependenter ab alio tamquam a causa ei communicante esse. Sed omnis perfectio divina, eo ipso quod est divina, est a se sive incausata et imparticipata. Omnis ergo perfectio divina formaliter identificatur cum ipso *esse*. Et quidem propter hoc ipsum quod omnis talis perfectio formaliter identificatur cum ipso *esse*, necesse est ipsius *esse* esse incircumscriptum sive illimitatum. Uti enim ostensum est in disputatione de infinitate Dei, esse cujus plenitudini nullus modus ponitur per perfectionem aliquam formaliter differentem ab ipso, est infinitum in tota latitudine essendi. Quia ergo omnes perfectiones divinae formaliter identificantur cum τῷ esse incircumscripto sive illimitato, quod est ipsa essentia divina, necesse est dicere eas omnes inter se formaliter identificari. Proindeque non, uti vult Scotus, per aliam formalitatem Deus est sapiens, per aliam justus, per aliam bonus, per aliam alia perfectione praeditus, sed ipse est formaliter haec omnia per unicam ac simplicissimam deitatis formam, omnes omnino perfectiones unite atque indistincte intra se complectentem.

3° summae Dei simplicitati.

105. Idem arguitur 3° *ex eo quod sententia Scoti est destructiva simplicitatis divinae*. — *a*) Uti modo dictum est, quaelibet perfectio quae formaliter differat ab *esse*, propter hoc ipsum quod in sua formalitate non includit *esse*, est secundum se in potentia ad actum essendi; proindeque cuicumque inest talis perfectio, in eo invenitur compositio ex potentia et actu. Sed, uti similiter jam notatum est, ex sententia ponente antecedenter ad omnem actum intellectus vigere inter perfectiones divinas distinctionem formalem actualem, necessario est consequens reperiri in Deo, prouti in se est, perfectiones formaliter differentes ab *esse*. Invehit ergo in Deum talis sententia compositionem ex potentia et

actu, tollens ab eo rationem actus puri sive entis simplicissimi.

b) Quae a parte rei actu inter se distinguuntur, ea nequeunt convenire in unum, nisi unum eorum respectu ceterorum se habeat per modum potentiae determinabilis, reliqua vero respectu ipsius se habeant per modum actus determinantis. Si proinde attributa divina, prouti sunt a parte rei, distinguantur inter se et ab essentia divina distinctione formali actuali, necesse est essentiam in Deo se habere per modum potentiae determinabilis, attributa vero in eo se habere per modum actus hanc potentiam determinantis. Et sic rursum patet ex sententia Scotistica consequens esse reperiri in Deo compositionem ex potentia et actu.

106. Duo tentant effugia Scotistae ad evitandam hujus argumenti consequentiam.

Evasiones Scotistarum : 1° ex eo quod non omnis distinctio infert compositionem.

Dicunt 1° : Licet ad omnem compositionem praesupponatur distinctio, non tamen e converso omnis distinctio post se trahit compositionem. Distinctio quippe non opponitur simplicitati sed identitati. Ex sententia ergo ponente perfectiones divinas formaliter ex natura rei inter se distingui non est consequens reperiri in Deo compositionem sed solummodo non reperiri in eo identitatem formalem.

Respondetur distinguendo antecedens : Distinctio eorum quae actu non sunt unum vel quae adeo ne concurrere quidem possunt in unum, qualis est v. g. distinctio duorum suppositorum integris essentiis a se invicem differentium ; talium, inquam, distinctio non trahit post se compositionem, *concedo antecedens*. Etiam distinctio eorum quae actu sunt unum aliquod, non trahit post se compositionem, *nego antecedens*. Et ratio negationis est quod compositio nihil est aliud quam *unio distinctorum* sive *conventus distinctorum in unum aliquod*.

2° Ex compossibilitate distinctionis formalis ex natura rei cum identitate reali.

Dicunt 2° : Cum summa identitate reali non stat compositio, quia nihil est componibile cum seipso. Sed variae perfectiones divinae, non obstante distinctione formali ex natura rei inter eas existente, sunt in summa identitate reali, quia unaquaeque perfectio divina, ratione suae actualissimae infinitatis, sibi perfecte identificat ceteras Dei perfectiones. Ergo.

Respondetur Majorem hujus argumenti esse verissimam ; causam tamen ejus veritatis unice esse repetendam ex eo

quod cum identitate reali non stat distinctio formalis ex natura rei : propterea videlicet impossibile esse aliquid a parte rei cum semetipso componi, quia impossibile est illud a parte rei a semetipso distingui. Nam si, non obstante identitate reali inter quaedam reperta, non repugnet ea a parte rei actu inter se distingui, non repugnabit etiam ea a parte rei actu inter se componi. Quocirca simpliciter neganda est Minor argumenti Scotistici.

Ut vero patere possit falsitas rationis in qua propositionem hanc minorem fundant Scotistae, praenotandum est impossibile esse aliquam perfectionem divinam, non obstante sui distinctione formali ex natura rei a ceteris perfectionibus divinis, per suam infinitatem sibi hasce perfectiones realiter identificare, nisi infinitas cujuslibet perfectionis divinae formaliter identificetur cum ea perfectione divina cujus est infinitas. Nam si haec radix identificationis, quae ponitur esse infinitas, dicatur esse aliquid non formaliter sed realiter identificatum cum perfectione cujus est infinitas, rursum quaeretur undenam habeat perfectio divina ut sibi suam infinitatem realiter identificet. Et si hujus realis identificationis alia radix assignetur, eadem redibit quaestio de hac alia identificationis radice, et sic non erit assignare primam aliquam identificationis radicem, quia abibitur in infinitum (1).

(1) Ut percipiatur quorsum spectet haec praevia animadversio, sciendum est distinctionem illam ex natura rei quam Scotistae comminiscuntur mediare inter distinctionem realem et distinctionem rationis, poni ab eis esse in duplici differentia. Quamdam videlicet aiunt esse distinctionem ex natura rei *quae sit dicenda simpliciter sive perfecte formalis*, eo quod cernatur inter plura realiter inter se identificata quorum unicuique sua propria a parte rei competat formalitas. Tali distinctione formali contendunt ex natura rei inter se distingui in creatis quidem *a)* constitutiva essentiae metaphysicae et *b)* essentiam et proprietates ejus metaphysicas ; in divinis vero *a)* essentiam et proprietates personales, *b)* essentiam et attributa ac denique *c)* attributa ad se invicem comparata. Aliam vero aiunt esse distinctionem ex natura rei, quae sit dicenda *imperfecte formalis* vel etiam *negative formalis*, eo quod cernatur inter duo realiter inter se identificata, quorum unum non habeat propriam suam formalitatem sed sit dumtaxat modus intrinsecus formalitatis per se competentis alteri. Et quidem, ne hanc alteram speciem distinctionis formalis ex natura rei contingat confundi cum priore, eam communiter vocant *distinctionem modalem intrinsecam ex natura rei*. Adduntque eam esse minorem distinctione perfecte formali ex natura rei, et per consequens eam esse minimam omnium distinctionum actualium quae a parte rei reperiri queant.

Modus intrinsecus, qui est unum extremorum praedictae distinctionis,

Hoc itaque supposito, sic destruitur probatio facta pro Minore argumenti Scotistarum : Infinitas illa ratione cujus unaquaeque perfectio divina ponitur sibi realiter identificare ceteras perfectiones divinas — aut *a*) est infinitas in tota

definitur a Scoto (in I, dist. 8, q. 3, ad 1[m] princip. et q. 4, § *ad quaestionem)* esse *id quod non facit variare formaliter rationem illius cui additur*. Quae definitio, ut eam explicant Scotistae, eo redit ut dicatur modum intrinsecum non includi quidem in formalitate sive quidditate illius rei cujus est modus, nec tamen superaddere tali rei novam aliquam formalitatem, sed solummodo *gradum* vel *complementum* illius formalitatis quae per se eidem rei competit. Sic v. g. secundum Scotum gradualis intensio quae attenditur in qualitatibus sensibilibus, est harum qualitatum modus intrinsecus, quia ut ipse contendit, gradualis haec intensio non includitur in formali ratione qualitatis sensibilis, puta albedinis vel caloris; nec tamen superaddit qualitati sensibili novam aliquam formalitatem, sed solummodo gradum aliquem ipsius.

Porro assertio est Scoti et omnium Scotistarum, etiam finitatem vel infinitatem alicujus perfectionis distingui ex natura rei a tali perfectione tamquam modum ipsius intrinsecum. Et quidem inter perfectionem et ejus finitatem vel infinitatem esse agnoscendam aliquam distinctionem ex natura rei, probant Scotistae ex eo quod quaelibet perfectio simplex, quantum est ex formali suo conceptu, neque includit finitatem neque etiam includit infinitatem, sed ab utraque praescindit. Non esse tamen talem distinctionem majorem distinctione *modali intrinseca*, probant ex eo quod finitas vel infinitas alicujus perfectionis non nominat novam aliquam formalitatem, sed solummodo gradum in quo habetur perfectio cujus est finitas vel infinitas.

Patet autem hanc Scotistarum de modis intrinsecis doctrinam esse oppido absurdam.

Etenim 1° absurdum est dicere intensionem aliquam gradualem non esse de quidditativa ratione qualitatum sensibilium. Quippe, sicuti quantitas non est aliquid formaliter praeter suas partes extensas, prouti hae actu sunt unum, ita nec qualitas sensibilis est aliquid formaliter praeter suos gradus intensionales, prouti hi actu sunt unum. Ideoque, sicuti sublata omni extensione partium, tollitur ratio quantitatis, ita, sublata omni intensione graduali, tollitur ratio qualitatis sensibilis.

Itidem 2° absurdum est dicere finitatem in creaturis et infinitatem in Deo non esse praedicata quidditativa. Tollitur enim tali modo dicendi quidditativum discrimen inter essentiam creatam et essentiam increatam. — Nec juvat dicere cum Scotistis discrimen quidditativum inter essentiam creatam et essentiam increatam sufficienter salvari, si ponatur in conceptu quidditativo essentiae creatae includi finitatem fundamentalem, in conceptu vero quidditativo essentiae increatae includi infinitatem fundamentalem. Non juvat hoc dicere, inquam, quia

3° Si essentia divina ex natura rei distinguatur a sua infinitate, deficit omnis ratio a priori sive omne fundamentum propter quod necesse sit dicere essentiam divinam sibi realiter identificare infinitatem.

latitudine entis, — aut *b*) est infinitas quam unaquaeque perfectio divina habet in propria sua linea. *Si prius dicatur*, manifeste asseritur omnes perfectiones divinas non modo realiter sed et formaliter inter se identificari. Dicere enim unamquamque perfectionem divinam, prouti est in ipso Deo, esse formaliter infinitam in tota entis latitudine, id perinde est atque dicere omnes perfectiones divinas, prouti sunt in Deo, formaliter identificari cum esse incircumscripte sive illimitate, et per consequens eas formaliter identificari inter se. *Si dicatur posterius*, nulla assignatur ratio unde habeat aliqua perfectio divina, puta sapientia, cur sibi realiter identificet ceteras perfectiones divinas. Quippe infinitas, quae competit sapientiae in propria sua linea, non nominat nisi totam plenitudinem formae sapientiae, et per consequens nihil per talem infinitatem ponitur in sapientia, quod ab ipsa sit formaliter diversum ; proindeque, si stet id quod asseritur per sententiam Scotistarum, nimirum sapientiam divinam esse a parte rei formaliter diversam a qualibet alia perfectione divina, nihil confert infinitas quam habet sapientia divina in propria sua linea ad hoc ut sapientia sibi realiter identificet ceteras perfectiones divinas.

Nec nodo hujus argumenti se expediunt Scotistae, replicantes unamquamque perfectionem divinam, eo ipso quod est infinita, esse compossibilem cum omnibus reliquis perfectionibus simplicibus, non autem aliquam perfectionem divinam esse compossibilem cum hisce perfectionibus per modum partis, quandoquidem, si se haberet per modum partis et si per consequens ei deesset ratio actus purissimi, jam non esset infinita ; necesse ergo esse fateri unamquamque perfectionem divinam ratione suae infinitatis sibi realiter identificare omnem omnino perfectionem simplicem, h. e. omnes reliquas perfectiones divinas. — *Non se expediunt*, inquam, Scotistae, quum ita replicant, nodo argumenti modo facti : continet enim haec eorum replica puram putamque petitionem principii. Quippe illud modo in quaestione versatur, utrum cum sententia ponente reperiri inter perfectiones divinas distinctionem formalem ex natura rei, stare possit summa simplicitas Dei sive purissima actualitas omnis perfectionis divinae. Proindeque quum ad rationem infinitatis alicujus

perfectionis pertineat purissima hujus perfectionis actualitas, nequit assumi a Scotistis salvari in sua sententia infinitatem perfectionum divinarum, nisi prius ab eis demonstratum fuerit hanc suam sententiam consistere posse cum purissima actualitate omnis perfectionis divinae. Quando ergo Scotistae ex eo quod omnis perfectio quae sit simpliciter infinita est purissimae actualitatis, concludunt necesse esse dicere omnes perfectiones divinas, non obstante distinctione formali ex natura rei inter eas existente, inter se realiter identificari, ipsi assumunt id ipsum quod demonstrandum sibi foret.

Probatio ostendens sententiam Scotistarum refragari unanimi Patrum consensui.

107. Probatur II° *ex unanimi Patrum consensu*. Etenim 1° Patres passim omnes non aliam inter perfectiones divinas distinctionem agnoscunt praeter eam quae sit rationis dumtaxat. Basilius, epist. 80 : « Omnes Deo convenientes tam notiones quam voces ejusdem sunt dignitatis, *eo quod nullum habent in subjectae rei significatione discrimen* (τῷ μηδὲν περὶ τὴν τοῦ ὑποκειμένου διαφέρειν σημασίαν). » Idem, contra Eunomium : « Cum unus sit subjecto, unaque substantia, simplexque et omnis compositionis expers, aliter semetipsum alias appellat, *cognomenta sibi accommodans notionibus inter se differentia.* » Gregorius Nyssenus, in libro XII adversus Eunomium : « Si verum sit id quod decernit Eunomius, nempe nos Deum, qualis in se est, cognoscere, consequens fuerit attributa invicem et notionibus et vocabulis esse confusa. » Idem, ibid. : « Divina natura, quidquid tandem secundum essentiam est, est una et uniformis (μονοειδὴς) atque compositionis expers; humana vero anima... quoniam non potest quod quaeritur liquido perspicere, *per multas notiones ad inexplicabilem naturam diverse ac multipliciter contendit*, non una aliqua cogitatione quod latet indagans. » 2° Si, uti sciscunt Scotistae, in Deo, qualis in se est, reperiantur plures formalitates actu inter se distinctae, poterit Deus, qualis in se est, et pluribus conceptibus formalibus repraesentari et pluribus nominibus aliud et aliud formaliter significantibus nuncupari. Sed tale consequens secundum doctrinam Patrum non modo est falsum sed et absurdum. Eunomianos enim dicentes se Deum, qualis in se est, cognoscere, Basilius, Gregorius Nyssenus, Gregorius Nazianzenus, Joannes Chrysostomus aliique Patres qui contra hos haereticos

decertaverunt, eo manifestae insaniae redarguunt quod ex tali eorum decreto consequens sit *aut* omnia nomina quae de Deo proferimus, esse synonyma, *aut* Deum esse compositum ex iis quae conceptibus formaliter diversis de eo apprehendimus. Basilius, contra Eunomium, libro I : [Si verum sit Eunomianorum dogma] « necesse est ut idem inter se valeant nomina, ut in polynominis evenit, cum Simonem et Petrum et Cepham eumdem hominem dicimus. » Cyrillus Alexandrinus, in Thesauro, assertione 35 : « Nomina quae proprietates et attributa significant, non ipsam significant Dei substantiam [qualis in se est], ne ex tot substantiis compositus sit, quotquot erunt quae naturaliter sibi adesse videntur. » Gregorius Nazianzenus, orat. 35 : « Ac si ita est [uti perhibet dogma Eunomianorum], plures erunt essentiae Dei, non una tantum ; aut compositus ex illis erit Deus. Non enim citra compositionem haec esse queunt, si sunt essentia [qualis in se est]. » 3° Patres locutionibus negantibus omnem omnino distinctionem a parte rei a perfectionibus divinis eliminant. Sic v. g. Augustinus, libro XV de Trinitate, cap. 5 : « Non est aliud sapientia, aliud essentia cui hoc est esse quod est sapientem esse. » Quinimmo 4° Patres disertissimis verbis asserunt inter perfectiones divinas, quales sunt in ipso Deo, non reperiri distinctionem aliquam formalem. Sic Augustinus in libro VII de Trinitate, cap. 1 : « Non alio magnus, alio Deus, sed eo magnus quo Deus, quia non aliud illi magnum esse, aliud Deum esse. » Et in quaestiunculis de Trinitate : « Deus eo ipso quo est, vivit, intelligit, et eo quo intelligit, potest, et eo quo potest, est, quia simplex Deitatis natura unum habet esse, vivere et omnia posse. » Circa quae testimonia nota particulam *quo* significare rationem qua formaliter res est, proindeque ibi doceri ab Augustino per unam eademque formalitatem, quae est ipsa essentia divina, Deum esse et magnum et viventem et intelligentem et potentem et quidquid aliud de eo vere praedicatur.

108. Secunda Pars : *Attributa divina, prouti sunt in ipso Deo, distinguuntur inter se et ab essentia divina distinctione virtuali.*

Explicatio sententiae ponentis perfectiones divinas virtualiter inter se distingui.

Praenotanda. Uti patet ex iis quae in expositione status quaestionis praemissa sunt, idcirco quaedam Deo inexisten-

tia dicuntur inter se *virtualiter distingui*, quia, utut ea in Deo omnimodis inter se identificentur, Deus tamen ratione ipsorum ita se habet sive in suscipiendo praedicata diversa vel etiam specietenus contradictoria, sive in agendo ad extra, sive in sustinendo alios quoscumque respectus ad res creatas, ac si ea ipsi inessent multipliciter atque distincte. Quocirca virtualis distinctio in divinis generatim definiri potest esse *unicae ac simplicissimae Deitatis formae supereminens quidem sed formalis aequivalentia ad plura atque distincta.*

Quod vero speciatim attinet ad virtualem distinctionem inter perfectiones Dei absolutas existentem, ea, in quantum praebet fundamentum ratione distinguendi inter easdem perfectiones, in eo est unice constituenda quod Deus ratione unicae ac simplicissimae Deitatis formae ita aptus est terminare varias rationes sive varios conceptus perfectionum simplicium ab intellectu humano efformatos ac si, sicuti in rebus creatis hosce conceptus terminantibus, ita etiam in ipso praedictae perfectiones existerent multipliciter atque distincte. Manifestum est autem talem Dei aptitudinem terminandi varios conceptus perfectionum simplicium ab intellectu nostro efformatos converti cum ejusdem aptitudine suscipiendi in se in sensu formali praedicationem multarum illarum ac *secundum proprias suas rationes* formaliter inter se differentium perfectionum quae in rebus creatis existere inveniuntur. Quo sensu virtualis distinctio inter perfectiones Dei absolutas existens definiri potest esse *unius ac per omnia indistinctae Deitatis formae supereminens quidem sed formalis aequivalentia ad plures perfectiones creatas diversarum formalitatum.*

Primus modus negandi hanc distinctionem virtualem.

Liquet porro distinctionem virtualem perfectionum Dei absolutarum *sic definitam* negari per sententiam Scotistarum quae superius confutata est. Ponit quippe haec sententia reperiri in Deo actualem pluralitatem perfectionum; ubi vero reperitur actualis perfectionum pluralitas, ibi jam non habetur mera aequivalentia ad plures perfectiones, in qua tamen mera aequivalentia ratio distinctionis virtualis, qualis modo definita est, consistit.

Secundus modus eam negandi

Sunt praeterea duo modi asserendi ne virtualem quidem distinctionem perfectionum absolutarum, nedum actualem, reperiri in Deo. Primus modus ita dicendi defenditur a

Nominalibus, qui concedunt quidem quasdam perfectiones in rebus creatis inventas esse abstrahibiles ab omni defectu ac propterea tales perfectiones in sensu formali de Deo praedicari posse, negant tamen inde consequens esse agnoscendam esse in Deo distinctionem virtualem perfectionum absolutarum, qualis ea modo a nobis definita est. Ratio eorum est quod variae perfectiones quae ex rebus creatis sunt in sensu formali in Deum transferibiles, non differant inter se formaliter, h. e. quantum ad id quod in earum conceptu importatur quidditative et in recto, sed solummodo secundum respectus quosdam extrinsecos, h. e. quantum ad id quod in earum conceptu importatur connotative et in obliquo. Quod quidem coguntur hi auctores asserere, ut stare possit hoc eorum pronuntiatum in quo tota vis eorum systematis consistit, nempe *impossibile esse ea quae realiter inter se identificentur, ratione inter se distingui.* Rueret quippe haec eorum generalis doctrina, si Deus ratione simplicissimae Deitatis formae terminare posset plures conceptiones perfectionum formaliter inter se differentium.

Relinquitur autem talis modus dicendi sufficienter refutatus ex iis quae, exponendo statum quaestionis, circa sententiam Nominalium jam praenotavimus. Nempe, uti ibi ostensum est, 1° absurdum est dicere sapientiam, bonitatem, justitiam, potentiam atque alias ejusmodi perfectiones simplices in rebus creatis inventas, non esse in his rebus perfectiones diversarum formalitatum. Nisi enim hae perfectiones differrent inter se formaliter, idque non solum in intellectu *proprias earum rationes* formante sed in ipsis adeo rebus creatis, prouti hae sunt in se, ipsae in una eademque re creata non invenirentur habere realem distinctionem a se invicem. Itidem, uti ibidem arguebatur, 2° falsum est dicere non posse ratione inter se distingui ea quae realiter inter se identificantur, propter quod tamen suum assertum in tota sua generalitate defendendum Nominales ad praedictum modum dicendi compulsi sunt; falsum est, inquam, hoc dicere, quia sequeretur — tum *a*) nullos conceptus mentis esse universales, nisi nominetenus dumtaxat, et sic scientiam non esse de rebus sed de solis nominibus, — tum *b*) intellectum prima cujuslibet rei conceptione intelligere quidquid de quidditate illius rei intelligere potest : quorum utrumque apparet contradicere manifestae experientiae. reprobatur.

Tertius modus eamdem negandi

Alter modus asserendi ne virtualem quidem perfectionum absolutarum distinctionem posse reperiri in Deo, defenditur ab Algazele relato in Director. inquisit., parte 2, q. 4, ab Avicenna, in libro De intelligentia, cap. 1 et a Rabbi Moyse Maimonide, in libro More Nebochim, i. e. doctor dubiorum, capp. 56 et sqq. Pronuntiant hi auctores nullam perfectionem quae a rebus creatis sit abstrahibilis, formaliter inveniri in Deo, quia nulla inter Deum et creaturam sit similitudo sive proportio. Quocirca multo adhuc magis quam Nominales ipsi negant reperiri in Deo supereminentem *aequivalentiam formalem* ad perfectiones divisim atque multipliciter in rebus creatis existentes, in qua tamen supereminenti aequivalentia formali, uti jam saepe notatum est, stat ratio illius distinctionis virtualis de qua nunc nobis est sermo.

Quia autem omnia nomina quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, formaliter significant perfectionem aliquam in rebus creatis inventam, idcirco consequenter asserunt praedicti auctores talia nomina non verificari de Deo in sensu formali sed vel in sensu negativo vel in sensu causali. *In sensu quidem negativo*, in quantum per unumquodque talium nominum intenditur dumtaxat removeri a Deo defectus oppositus formae significatae per nomen. Uti si Deus dicatur vivens, quia non habet eum modum essendi quo existunt res inanimatae. *In sensu vero causali*, in quantum per omne tale nomen intenditur significari vel *a*) Deum operari ad modum earum rerum quibus proprie convenit illud nomen, vel *b*) Deum causare in rebus creatis formam significatam per nomen. Uti si Deus dicatur vivens, quia operatur ad modum viventium vel quia influit vitam rebus creatis viventibus (1).

Sunt inter assertores hujus sententiae qui concedant Deo posse formaliter attribui perfectionem essendi; de aliis tamen perfectionibus in rebus creatis inventis asserunt eas in sensu formali de Deo praedicari non posse, quia quum Deus, ut ipsi loquuntur, sit *esse sine essentia*, h. e. ipsum esse subsistens, nihil in eo reperiatur nisi solum esse.

(1) Rabbi Moyses Maimonides, opere citato, l.I, c. 58 : « Omne attributum quod Deo tribuimus, vel est *attributum operis* vel significat *negationem privationis ejus*, nimirum si per illud ipsam ejus substantiam attingere velimus, non opus et effectum. » (Cf. edit. Buxtorfii, Basileae 1629.)

109. His praenotatis, PROBATUR SECUNDA PROPOSITIONIS PARS tali argumento : Distinctio virtualis perfectionum Dei absolutarum stat in supereminenti aequivalentia *formali* unius Deitatis formae *in se omnimodis indistinctae* ad plures *diversarum formalitatum* perfectiones in rebus creatis inventas. Quocirca ad negandum talem distinctionem virtualem reperiri in Deo, oportet dicere vel *a*) in Deo, qualis in se est, inveniri actualem pluralitatem perfectionum, vel *b*) perfectiones quae e rebus creatis in Deum sint transferibiles, non distingui inter se quantum ad id quod in earum conceptu importatur formaliter et quidditative, vel *c*) nullas perfectiones in rebus creatis inventas posse Deo formaliter attribui. Atqui primus et secundus horum modorum dicendi jam in praecedentibus confutati sunt, tertius vero falsitatis arguitur tum indirecte tum directe. reprobatur

Nempe arguitur contra hunc tertium modum dicendi I° INDIRECTE, *ex eo videlicet quod ex ipso est consequens Deum esse incognoscibilem et indemonstrabilem.* 1° facta deductione ad consectaria manifesto falsa;

Etenim 1° omne quod de re aliqua apprehendi valet, vel est aliquid negativum, vel est aliquid positivum respectivum, vel est aliquid positivum absolutum. Insuper nihil de re aliqua valet apprehendi negative vel respective, nisi prius natura ea res apprehendatur secundum aliquid positivum ei absolute conveniens. Sublata enim omni nota rei positiva et absoluta, tollitur subjectum de quo praedicetur negatio vel cui tribui queat respectus. Quamobrem de quo nullum praedicatum positivum et absolutum cognosci potest, illud est simpliciter et omnimodis incognoscibile. Sed ex sententia dicente nullam perfectionem in rebus creatis inventam esse in sensu proprio et formali praedicabilem de Deo, consequens est nullum praedicatum positivum et absolutum posse a mente humana de Deo cognosci. Non enim potest intellectus humanus pro statu praesentis vitae aliquid de Deo cognoscere nisi mediante manifestatione Dei in rebus creatis contenta; ponit autem praedicta sententia Deum ex rebus creatis non posse cognosci nisi negative et respective. Ergo.

2° Deum esse, non aliunde demonstrari potest quam a posteriori, h. e ex perfectionibus a Deo in res creatas procedentibus. Quocirca, si omnis talis demonstratio sit inefficax, necesse est dicere *Deum esse* esse simpliciter indemon-

strabile. Sed ex praedicta sententia est consequens omnem demonstrationem qua ex effectibus intenditur probari Deum existere, esse prorsus inefficacem. In omni quippe demonstratione ejusmodi accidet fallacia aequivocationis. Uti, si ex eo quod id quod est in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens in actu, concludatur Deum existere sub conceptu entis in actu nullam potentialitatem sibi admixtam habentis, erit fallacia aequivocationis, quia alio sensu nomen « entis in actu » accipietur in praemissis, alio vero sensu in conclusione.

2° argumentis directis petitis

Arguitur contra eamdem positionem II° DIRECTE, idque multipliciter.

a) ex efficacia probationis ostendentis Deum existere sub conceptibus variarum perfectionum simplicium;

1° A *posteriori*, tali modo : Sub quarum perfectionum conceptibus Deus invicto ratiocinio demonstratur existere, eae conveniunt Deo in sensu proprio et formali, et non in sensu negativo dumtaxat vel in sensu pure causali. Sed ab intellectu humano invicto ratiocinio demonstratur Deum existere sub conceptibus *entis*, *sapientis*, *boni*, *justi*, *potentis* et aliis ejusmodi. Ergo *esse*, *sapientia*, *bonitas*, *justitia*, *potentia* et aliae ejusmodi perfectiones in rebus creatis inventae Deo conveniunt in sensu proprio et formali, et non in sensu negativo vel causali dumtaxat, uti statuitur ab auctoribus praedictam positionem tenentibus.

Minor hujus argumenti, nempe invicto ratiocinio demonstrari Deum existere sub conceptibus praedictarum perfectionum simplicium, patet ex eo quod, uti olim ostensum est, ab intellectu spontanee operante tale ratiocinium instituitur et concluditur.

Major vero ejusdem argumenti, nempe perfectiones sub quarum conceptibus invicto ratiocinio concluditur Deum existere, tribuendas esse Deo in sensu formali, et non in sensu causali dumtaxat vel in sensu negativo ; haec Major, inquam, patet — tum *a*) ex eo quod, si secus esset, omne ratiocinium concludens Deum existere, esset inefficax et paralogisticum, — tum *b*) ex eo quod omnes, spontaneo ratiocinio ducti, ita intelligunt, — tum *c*) ex eo quod etiam nomina quae corporum sunt propria, et nomina variarum passionum ac generatim omnia nomina in suo formali significatu perfectionem defectui admixtam importantia, possunt praedicari de Deo tum in sensu causali tum in sensu etiam

negativo, quum tamen nemo unus e sapientibus dixerit talia nomina pari ratione posse praedicari de Deo atque haec nomina entis, veri, boni atque alia hujusmodi perfectionem simpliciter sonantia.

Arguitur directe contra eamdem positionem 2° ratione *a priori* desumpta *ex infinita Dei perfectione*. Est ejusmodi : Deus, propter hoc ipsum quod est ens universaliter perfectum, formaliter in se praehabet omnes perfectiones, in quantum sunt *praecise* perfectiones, h. e. in quantum in suo intellectu nullum defectum includunt. Sed quaedam perfectiones in rebus creatis inventae, eae videlicet omnes quae vocantur *perfectiones simplices*, nullum omnino defectum in suo intellectu includunt. Quamvis enim hae perfectiones existant in rebus creatis modo limitato, ideoque et multipliciter, divisim atque distincte, abstrahit tamen intellectus in conceptu quo eas simpliciter et absolute repraesentat, ab hoc eorum imperfecto modo existendi. Necesse est ergo dicere Deum tales perfectiones in se praehabere formaliter et non causaliter dumtaxat, uti asserunt Avicenna et alii auctores supra nominati. b) ex infinita Dei perfectione ;

Nec obstat veritati rationis factae pro Minore hujus argumenti quod intellectus noster, propter suam limitationem et propter suam connaturalitatem ad res sensibiles, nequit concipere perfectiones quae sub ejus apprehensionem cadunt, nisi eo modo quo hae in rebus creatis existunt, h. e. limitate, multipliciter atque distincte. Hoc non obstat, inquam, veritati rationis factae pro Minore argumenti modo propositi ; etsi enim verissime asseratur intellectum nostrum propter rationes in objectione assignatas non posse concipere perfectiones a rebus creatis abstrahibiles nisi limitate et in mutua earum distinctione a se invicem, stat tamen cum hoc hunc nostrum limitatum concipiendi modum non se tenere in nostris conceptibus *objective*, h. e. ex parte ipsarum perfectionum conceptarum, sed *subjective* dumtaxat, h. e. ex parte solius intellectus concipientis. Sicuti quum intellectus noster considerat animalitatem seorsim a rationalitate et a notis individuantibus quibuscum animalitas invenitur in homine identice conjungi, solitudo sub qua animalitas cadit sub nostram conceptionem, facit quidem conceptum animalis esse abstractum, non tamen haec solitudo sive abstractio

intrat ipsum conceptum objectalem animalis, quia ea solitudo sive abstractio non concipitur per nostrum conceptum animalis veluti aliquid pertinens ad quidditatem animalis. Pari prorsus ratione sapientia vel alia quaelibet perfectio simplex a rebus creatis abstrahibilis non identificatur quidem formaliter cum omni omnino perfectione simplici, et propterea noster conceptus sapientiae est limitatus et distinctus a conceptu alius cujuslibet perfectionis simplicis ; sejunctio tamen illa sive distinctio a ceteris perfectionibus simplicibus, sub qua sapientia cadit sub conceptionem nostri intellectus, non intrat conceptum objectalem sapientiae, quia ipsa per conceptum sapientiae non concipitur veluti aliquid essentialiter pertinens ad sapientiam. Sed sicut conceptus animalitatis, utcumque per eum animalitas *solitarie* percipitur, peraeque abstrahit a disjunctione a rationalitate atque a conjunctione cum eadem, neutram harum sive includens sive excludens, ita et conceptus sapientiae, utcumque per eum sapientia percipiatur distinctim a ceteris perfectionibus, peraeque abstrahit a distinctione a ceteris perfectionibus atque ab identitate cum iisdem, neutram harum sive includens sive excludens (1).

(1) Conceptus objectalis alicujus perfectionis simplicis non magis fundamentaliter quam formaliter includit distinctionem hujus perfectionis a ceteris perfectionibus simplicibus. Et quantum ad hoc est differentia inter conceptum objectalem perfectionis simplicis et conceptum objectalem perfectionis mixtae. Nam etiam in conceptu objectali alicujus perfectionis mixtae non includitur *formaliter* distinctio hujus perfectionis ab alia qualibet perfectione. Non enim concipiendo quantitatem concipimus quantitatem et ejus distinctionem ab intellectu vel a sapientia vel ab alia hujusmodi formalitate, sed concipimus quantitatem absolute sine ulla additione. Verum in conceptu objectali perfectionis mixtae includitur *fundamentum sive causa* distinctionis hujus perfectionis ab aliis perfectionibus. Non enim alia de causa perfectio aliqua dicitur « mixta » nisi quia in conceptu ejus objectali clauditur limitatus modus existendi quem habet in rebus ; jamvero limitatus ille modus existendi est causa omnis distinctionis inter perfectiones creatas existentis.

Quodsi a conceptu objectali perfectionis quae dicitur mixta, abstrahatur modus imperfectus quo ea perfectio existit in rebus, ea perfectio jam non erit mixta, sed simplex. Et sic patet universaliter asserendum esse omnes perfectiones in rebus creatis inventas, in quantum sunt praecise perfectiones, h. e. in quantum abstrahuntur a limitato modo existendi quem habent in rebus, inveniri in Deo formaliter, ideoque et essentialiter sive substantialiter, quia omne formaliter in Deo inventum est ipsa substantia divina.

Denique *arguitur directe* contra praedictam positionem 3° ratione itidem *a priori*, nempe *ex similitudine existente inter agens et ejus effectum*. Est ejusmodi : Omne agens, in quantum est agens in actu, agit sibi aliqualiter simile ; est autem agens in actu per suam formam, quae est ei ratio agendi, proindeque omne agens per formam quam agendo imprimit suo effectui, aliquatenus assimilat hunc suum effectum formae in ipsomet existenti. Quia ergo agens primum et universalissimum, quod est Deus, est causa omnium perfectionum in rebus creatis inventarum, necesse est res creatas per hasce perfectionum formas aliquatenus assimilari formae per quam agit Deus, quae est ipsa substantia divina. Sed assimilatio effectus ad agens per formam quam ei imprimit agens, potest contingere diversimode. Quando videlicet agens est univocum, effectus adaequat virtutem agentis, quae, uti dictum est, est forma per quam agit agens ; proindeque tunc necesse est formam effectus secundum eamdem rationem esse in agente atque in effectu. Sicuti quando homo generat hominem, forma humanitatis secundum quam homo generatus procedit ab homine generante, est secundum eamdem rationem in utroque. Quando vero agens est aequivocum, effectus non adaequat virtutem agentis, proindeque tunc forma effectus non est secundum eamdem rationem in agente et in effectu, sed in agente est eminentius, ita ut a forma agentis tamquam excedente tunc deficiat forma effectus, eam nonnisi imperfecte repraesentando. Est autem Deus causa aequivoca omnium perfectionum ab eo in res creatas procedentium, uti patet ex eo quod, quum ipse sit agens primum et universalissimum, omnes res creatae, quantum ad omnes perfectionum formas in ipsis existentes, non per accidens sed per se et essentialiter ab ipso dependent. Et sic redit conclusio argumenti praecedentis. Dicendum est videlicet varias perfectionum formas in rebus creatis inventas, in quantum sunt praecise perfectiones, Deo formaliter attribuendas esse, quia, si secus esset, res creatae per hasce suas perfectiones divinae substantiae non assimilarentur, cujus oppositum modo ostensum est ; non existere tamen tales perfectiones in Deo secundum particulares ac definitas illas rationes quas habent in rebus creatis, sed secundum altiorem rationem quae, una existens,

c) ex similitudine existente inter agens et ejus effectum.

totam multitudinem atque varietatem harum perfectionum simpliciter atque indivise in se praehabeat (1). Sive, quod

(1) Varias perfectiones quae in communi praedicantur de Deo et creaturis, non dici de eis *univoce*, h. e. secundum eamdem rationem, sed *pure analogice*, h. e. secundum rationes diversas, propositio est quam tradit S. Thomas in I^{a}, q. 13, aa. 5 et 6 ; in Sent. I, d. 8, a. 1, ad 1^{m} ; De potentia, q. 7, a. 7, et c. Gent., capp. 32-34. Probatur autem haec propositio hisce praesertim rationibus.

1° Impossibile est dicere causam a qua per se et essentialiter dependeat effectus, esse ejusdem rationis cum suo effectu. Sequeretur enim talem causam dependere per se et essentialiter a semetipsa in essendo et sic eam esse causam sui ipsius ; quia eorum quae sunt unius rationis, uni nihil convenit per se et essentialiter, quod non et alteri conveniat per se et essentialiter. Sive, quod idem est, quum id quod per se et essentialiter dependet ab alio, dependeat ab eo vel quantum ad essentiam suam specifice spectatam vel quantum ad essentiam suam plus minusve generice spectatam, necesse est dicere causam a qua per se et essentialiter dependeat effectus, esse causam universalem, h. e. talem quae sit causa totius speciei vel adeo totius generis ; proindeque implicat dicere talem causam esse ejusdem speciei vel ejusdem generis cum suo effectu. Jamvero a Deo, tamquam ab agente primo et universalissimo, per se et essentialiter dependent cunctae res creatae quantum ad omnes omnino perfectiones in eisdem inventas et quantum ad omnem rationem sive specificam sive genericam sive transcendentalem quae in talibus perfectionibus sit considerabilis. Impossibile est ergo dicere perfectionem aliquam divinam esse ejusdem rationis cum perfectione ejusdem nominis in rebus creatis inventa.

2° Perfectio quae cum omni omnino perfectione omnimodis identificetur, nequit esse ejusdem rationis cum perfectione quae a ceteris perfectionibus distinguatur. Sed omnis perfectio divina, cujuscumque sit nominis, omnimodis identificatur cum omni alia perfectione, perfectio autem creata, cujuscumque sit nominis, ab omni alia perfectione distinguitur. Nulla ergo perfectio divina potest esse ejusdem rationis cum perfectione aliqua creata.

3° Perfectio divina, quum propter suam infinitatem omnium generum nobilitates in se praecontineat, non definitur ad genus aliquod, sed omnis talis perfectio, cujuscumque sit nominis, secundum propriam suam rationem omnia genera transcendit. Contra, perfectio creata quaelibet, propter hoc ipsum quod est finita quodque per consequens a ceteris perfectionibus discernitur, *secundum propriam suam rationem ad certum aliquod genus limitatur*. Non est ergo perfectio aliqua divina ejusdem rationis cum perfectione aliqua in rebus creatis inventa.

4° Nulla res univoce convenit cum re alia in suo esse existentiae. Esse namque existentiae, quippe quod non cadat in essentiam, nisi prouti haec est facta individua, est singulariter proprium illius rei cujus est illud esse. Perfectio ergo quae a parte rei formaliter identificetur cum esse existentiae alicujus rei, nequit univoce convenire cum perfectione in re alia inventa.

idem est, dicendum est unicam atque simplicissimam Deitatis formam eminenti quidem modo sed formaliter aequiva-

Sed omnis perfectio divina a parte rei formaliter identificatur cum esse existentiae Dei. Nulla ergo perfectio divina univoce convenit cum perfectione aliqua creata.

Utut hisce argumentis videatur validissime adstrui sententia divi Thomae supra proposita, improbat tamen hanc sententiam Scotus in Sent. I. d. 3, q. 2 et dist. 8, q. 3, ubi in oppositione ad eam tria asserit. *Primum* est, ens dici univoce tum de decem praedicamentis, h. e. de substantia et novem generibus accidentium, tum etiam de ente creato et ente increato. *Secundum* est, ceteras etiam perfectiones quae in communi praedicantur de Deo et de creaturis, dici de eisdem univoce, h. e. secundum eamdem rationem. *Tertium* est, non obstante sui ad Deum et ad creaturas univocatione, ens et ceteras perfectiones simplices neque dividi in genera neque esse genera vel species, sed solummodo secundum quod hae perfectiones per intrinsecum modum finitatis contrahuntur ad modum essendi perfectionum mixtarum, eas vel dividi in genera, sicuti ens et cetera transcendentia convertibilia cum ente, vel constituere genera et species, sicuti ceteras perfectiones. Ex quo tertio suo asserto infert Scotus Deum, non obstante hoc quod in suis perfectionibus univoce conveniat cum rebus creatis, non esse in genere. Putatque tali conclusione enervari omnia argumenta quae pro sententia divi Thomae fieri consueverunt.

Ut vero probet primum et secundum suum assertum, praesupponit Scotus duo, scilicet 1° non, sicut univocorum, ita etiam pure analogorum esse aliquem conceptum communem omnino praecisum a propriis eorum differentiis, sed eorum conceptus objectales esse simpliciter multos atque diversos; ideoque 2° conceptum pure analogum non esse unum per se sed per accidens, h. e. aggregatione dumtaxat, sive, quod idem est, talem conceptum non esse alium a propriis atque diversis conceptibus analogatorum.

Prior harum praesuppositionum est simpliciter vera, et in schola divi Thomae perpetuo asserta atque defensa. Probatur porro ex eo quod pure analoga, quippe quae univocationem excludant, sunt de genere aequivocorum; aequivocorum autem conceptus objectales sunt simpliciter multi atque diversi, unde et definiuntur ab Aristotele in libro Categoriarum, c. 1, esse ea quorum nomen est idem, ratio vero [h. e. definitio sive conceptus objectalis] secundum illud nomen non est eadem.

Altera vero praedictarum praesuppositionum est simpliciter falsa, uti postea patebit. Ea tamen a Scoto et ab ejus sequacibus ita defenditur ac si ex priore illa praesuppositione necessario consequeretur. Ita videlicet pro ea arguunt: 1° Quandoquidem pure analogorum conceptus sunt simpliciter multi atque diversi, non aliter possibile est nomini pure analogo respondere conceptum aliquem unum, nisi quatenus conceptus ille unus integratur ex pluribus atque diversis analogatorum conceptibus. Non est ergo conceptus pure analogus unus per se sed aggregatione dumtaxat, et per consequens talis conceptus non est alius a propriis analogatorum conceptibus. — Sane

lere perfectionibus diversarum formalitatum in rebus creatis inventis, proindeque inveniri in Deo virtualem distinctionem perfectionum absolutarum.

2° contradictorie inter se opponuntur haec duo : quorumdam, prouti conveniunt in eodem nomine, esse conceptus objectales simpliciter multos atque diversos, et eorumdem, prouti conveniunt in eo nomine, esse conceptum aliquem objectalem per se unum. Non est ergo possibile ponere nomini pure analogo respondere conceptum aliquem objectalem per se unum. — 3° Conceptus objectalis nomini respondens est ratio significata nomine. Quae proinde conveniunt in conceptu objectali per se uno, eorum et nomen est idem et ratio secundum illud nomen est eadem. Sed haec est definitio univocorum, uti patet ex Aristotele in Categor. c. 1. Non conveniunt ergo pure analoga, h. e. ea analoga quae non sunt de genere univocorum, in conceptu objectali per se uno. — 4° Nomen commune cui respondeat conceptus objectalis per se unus, dicitur proprie et formaliter, h. e. intrinseca denominatione, de omnibus suis inferioribus. Sed nomen pure analogum dicitur denominatione intrinseca de solo analogato principali, de analogatis vero secundariis illud nomen non dicitur nisi denominatione extrinseca. Ergo idem quod antea. — *Probatio Minoris.* Quum nomen pure analogum sit illud quod pure analogice dicitur de analogatis secundariis, necesse est omne tale nomen non dici de analogatis secundariis nisi — vel *a*) propter diversimodos eorum respectus ad analogatum principale, si analogia sit attributionis, — vel *b*) propter proportionalem eorum similitudinem cum analogato principali, si analogia sit proportionalitatis. Sed haec conditio non verificatur, quoties nomen commune dicitur intrinseca denominatione de omnibus suis inferioribus. Tunc enim propterea nomen commune dicitur de omnibus suis inferioribus, quia forma nomine significata salvatur in omnibus ipsis. — 5° Conceptus pure analogus non repraesentat analogata *mediate et uniformiter*, h. e. ipse ea non repraesentat mediante aliqua natura communi *ab omnibus ipsis praecisa* et in omnibus ipsis uniformiter inventa. Tali quippe modo repraesentare sua inferiora, proprium est conceptus univoci, uti in confesso est apud omnes. Repraesentat ergo conceptus pure analogus analogata *immediate et difformiter*, h. e. ipse ea repraesentat quantum ad proprias suas naturas quibus a se invicem discernuntur. Supponatur, v. g. verum esse id quod contendit divus Thomas, scilicet ens esse pure analogum respectu decem praedicamentorum. Secundum talem sententiam ens non nominat communem aliquam naturam praecisam a decem praedicamentis, sed dictum de substantia, nominat propriam naturam substantiae, dictum de quantitate, nominat propriam naturam quantitatis, et ita porro. Ergo, si ens est pure analogum, ejus conceptus non potest esse alius a propriis conceptibus suorum inferiorum, et per consequens, stante illa sententia divi Thomae, entis conceptus non est unus per se sed aggregatione dumtaxat.

Porro, stabilitis duabus praesuppositionibus praedictis, Scotus sic arguit ad concludendum conceptum entis et conceptus ceterarum perfectionum simplicium esse univocos respectu Dei et creaturae.

1° Omnis intellectus certus de uno et dubius de diversis, habet conceptum

III[a] Pars : *Attributa divina, prouti terminant actum intellectus nostri, distinguuntur inter se et ab essentia di-*

unius de quo est certus alium a conceptibus diversorum de quibus est dubius. Sed intellectus quisque potest esse certus de aliquo illud esse ens, dubitando interim utrum illud sit ens creatum an ens increatum. Ergo conceptus entis est alius a conceptibus propriis entis creati et entis increati, et sic neuter istorum, sed in utroque includitur, sicut superius praecisum a suis inferioribus includitur in hisce suis inferioribus ; ergo iste conceptus est univocus enti creato et enti increato.

Tota series consequentiarum relinquitur probata ex animadversionibus praeviis ; major vero propositio est nota ex terminis ; minorem denique docet manifesta experientia. Quando enim veteres philosophi discordabant inter se circa primum principium, dicentes alii quidem illud esse aquam, alii illud esse ignem, alii denique illud esse atomos, poterat aliquis propter hanc contrarietatem opinionum eorum dubitare de unoquoque praedictorum utrum illud esset ens creatum an ens increatum, et tamen interim certus erat illud esse ens. Et modo multi dubitant utrum materia mundana, secundum quod est in actu habetque determinatam quantitatem, sit creata an increata, quum tamen interim omnino certi sint eam esse ens.

2° Nulla Dei perfectio est univoca perfectioni alicui creatae ; ergo nullus positivus conceptus perfectionis Dei absolutae ab intellectu humano efformari potest : hoc est falsum, ergo et illud. *Falsitas consequentis patet* ex eo quod nihil potest cognosci sive secundum negationem sive secundum habitudinem ad aliud nisi prius de eo positive apprehendatur realitas aliqua absoluta. Inde videlicet efficitur ut, si nullus positivus conceptus perfectionis Dei absolutae ab intellectu viatoris efformari possit, Deus sit a nobis naturaliter incognoscibilis. *Consequentia vero probatur* hunc in modum : Omne id cujus positivus conceptus ab intellectu viatoris efformari potest, continetur vel formaliter vel virtualiter in rebus creatis. Sed perfectio Dei absoluta quae non sit univoca perfectioni creatae, neque formaliter neque virtualiter continetur in rebus creatis. Nempe 1° talis Dei perfectio non continetur formaliter in rebus creatis ; quia implicat in terminis dicere perfectionem quae non sit univoca perfectioni creatae sed formaliter alia ab ipsa, esse perfectionem formaliter inventam in rebus creatis. Itidem 2° talis Dei perfectio non continetur virtualiter in rebus creatis, uti patet — tum *a*) ex eo quod nullum essentialiter posterius virtualiter includit suum essentialiter prius : perfectio autem creata est essentialiter posterior perfectione increata ; — tum *b*) ex eo quod perfectio Dei non univoca est perfectio Dei propria : repugnat autem perfectionem Dei propriam virtualiter contineri in re aliqua creata ; quia id quod est perfectius, in quantum est perfectius, nequit virtualiter includi in imperfectiore.

3° Omnis conceptus non univocus difformiter repraesentat sua inferiora. Si proinde nullus conceptus perfectionis quae communiter de Deo et de creaturis sit praedicabilis, sit univocus Deo et creaturae, omnis talis conceptus positive repraesentabit perfectionem divinam prouti haec differt a perfectione creata, et per consequens omnis talis conceptus positive repraesentabit per-

vina ea distinctione formali actuali, quae dicitur distinctio rationis.

fectionem Dei propriam. Sed impossibile est ab intellectu viatoris positive cognosci perfectionem Dei propriam : non enim nisi ab intellectu Deum intuitive vidente perfectio Dei propria positive cognosci potest.

4° Omnis inquisitio metaphysicalis de Deo, procedit considerando rationem formalem alicujus perfectionis in creaturis inventae et auferendo ab ea imperfectionem quam habet in creaturis et reservando illam rationem formalem sic depuratam et attribuendo ei omnino summam perfectionem et sic ponendo illam in Deo. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere de Deo conceptum eumdem univocum quem accipit ex creaturis.

5° Si nulla Dei perfectio sit univoca perfectioni creatae ejusdem nominis, ergo *a)* nulla erit contradictio si nomen alicujus perfectionis de Deo simul affirmetur et negetur, et *b)* in omni argumento quo ex perfectionibus in rebus creatis inventis arguitur perfectiones ejusdem nominis inveniri in Deo, committetur fallacia aequivocationis.

Nec tamen, quum hisce atque aliis ejusmodi argumentis sententiam divi Thomae Scotus impugnat, ipse ab ente et a perfectionibus communiter dictis de Deo et de creaturis intendit excludere analogiam omnino omnem. Patet id ex iis ipsissimis locis unde haec ejus argumenta recitavimus. Diserte enim ibi pronuntiat cum univocatione entis et perfectionum simplicium a se asserta omnino stare haec omnia esse analoga respectu suorum immediatorum inferiorum. Et in Sent. II, dist. 12, q. 2, habet haec verba : « *Nulla major est analogia quam sit creaturae ad Deum* in ratione essendi, et tamen *esse* sic primo et principaliter convenit Deo, *quod tamen realiter et univoce conveniat creaturae*. Simile est de bonitate, sapientia et hujusmodi. »

Ut itaque plene percipiatur Doctoris subtilis de re praesenti sententia, sciendum est secundum ipsum analoga *alia* esse de genere aequivocorum. *alia* vero de genere univocorum. Et quidem omnia analoga hujus posterioris generis ipse ponit esse analoga per attributionem, h. e. per habitudinem sive respectum ad unum aliquid. Ideoque eam analogiam quae sita sit in attributione unius ad alterum vel multorum ad unum, ait esse in duplici differentia. Quamdam videlicet ait esse analogiam attributionis quae sit pura, h. e. quae non sit admixta univocationi ; porro talem analogiae modum tunc intervenire, quando principale tantum analogatum intrinsece denominatur nomine communi, reliqua vero extrinsece, ratione solarum habitudinum quas habent ad illud unum. Aliam vero ait esse analogiam attributionis quae sit conjuncta cum univocatione ; talem porro analogiae modum tunc intervenire, quando forma nomine communi significata intrinsece quidem salvatur in omnibus analogatis, ea tamen non aeque primo ipsis omnibus competit, sed in ea descendit ordine quodam, h. e. ita ut per prius inveniatur in uno eorum et per posterius, h. e. per essentialem dependentiam ab illo primo in reliquis. Porro ens dictum de decem praedicamentis et nomina perfectionum dicta de Deo et de creaturis contendit Scotus esse analoga hoc posteriore attributionis modo, et eatenus asserit ea, non obstante hoc quod in ipsis sua inferiora analogantur, univoce dici de hisce suis inferioribus

Haec ultima propositionis pars immediate sequitur ex secunda parte modo demonstrata. Si enim, uti proxime con- Probatio ostendens

Divisio analogiae quae praesupponitur in hac altera doctrinae Scotisticae parte sic complete tradi potest cum divo Thoma in Sent. I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1^m. Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. — Vel *a) secundum intentionem* [h. e. secundum rationem nominis] *tantum et non secundum esse*, et hoc tunc contingit quando forma nomine significata non habet esse nisi in principali analogato, et quando per consequens nomen commune non dicitur de secundariis analogatis nisi per extrinsecam denominationem. — Vel *b) secundum esse tantum et non secundum intentionem*, et hoc tunc contingit quando plura communicant non modo in uno nomine sed et in una ratione, eademque *perfecte praecisa*, illa tamen communis ratio non habet eumdem modum essendi in illis pluribus, quia non aequaliter participatur ab illis. — Vel *c) secundum intentionem et secundum esse*, et hoc tunc contingit quando plura habent quidem inter se formalem aliquam convenientiam, talem tamen ut neque parificentur inter se in communi aliqua ratione omnino praecisa neque proinde in communi aliquo modo essendi.

Tertium membrum hujus divisionis a divo Thoma traditae non admittit Scotus : putat enim omnia quae modo quocumque sint analoga, adaequate dividi in analoga secundum intentionem tantum et analoga secundum esse tantum.

Doctrina itaque Scoti de re quae supra in dubitationem adducta est, tota quanta eo redit ut asserantur haec duo, scilicet 1° conceptum entis et conceptus perfectionum Deo et creaturis communium esse *perfecte praecisos*, et per consequens ens ac nomina perfectionum dicta de Deo et de creaturis esse univoca; et 2° eadem esse nihilominus analoga, non quidem secundum intentionem, quia sic jam non essent univoca, sed secundum esse tantummodo.

Et quidem *a)* concedendum est Scoto analogiam secundum esse posse stare cum univocatione. Sic v. g. genus univoce dicitur de suis speciebus, et tamen respectu harum suarum specierum ipsum est analogum secundum esse, quia pro differentiarum ipsum contrahentium diversitate, ipsum habet in una specie modum essendi essentialiter diversum a modo essendi quem habet in alia specie, et quia per consequens, ipsum, *attento ordine naturae*, per prius dicitur de specie excellentiori et per posterius de specie minus excellenti. Itidem *b)* concedendum est Scoto ens et nomina perfectionum dicta de Deo et de creaturis esse analoga secundum esse. At vero *c)* prorsus negandum est eadem nomina esse analoga secundum esse tantummodo et non etiam secundum intentionem. Et quia hanc partem suae doctrinae Scotus fundat supra propositionem asserentem impossibile esse plura convenire in aliquo conceptu objectali *per se uno* absque hoc quod talis conceptus sit *perfecte praecisus*, haec ejus propositio, quae est radix totius ejus erroris, jam demolienda est. Quod ut fiat, praestanda sunt duo, scilicet 1° declaranda est differentia quae, quantum ad repraesentationem vel non repraesentationem per conceptum per se unum quidem sed analogicum, intercedit inter ea analoga secundum intentionem quae sunt talia per denominationem intrinsecam et ea analoga

perfectiones Dei absolutas

clusum est, Deus unite quidem atque indistincte ideoque et eminenter, non tamen mere virtualiter sed formaliter, in se

secundum intentionem quae sunt talia per denominationem extrinsecam; et 2° ostendenda est differentia quae, quantum ad praecisionem vel non praecisionem a propriis conceptibus inferiorum, intercedit inter conceptum communem univocum et conceptum communem analogicum.

I. Ad prius quod attinet, sciendum est ea quae simpliciter et sine addito appellantur analoga, h. e. analoga secundum intentionem, inveniri in duplici differentia. Quaedam videlicet sunt analoga quorum analogata habent quidem ordinem ad aliquid unum, idque sive secundum attributionem sive secundum proportionalitatem, non tamen formalem aliquam inter se convenientiam sive similitudinem. Talis est v. g. analogia sani dicti de animali, de medicina, de cibo et de urina, et analogia risus dicti de homine laeto, de prato florente et de fortuna prospera. De nomine sic analogo manifestum est ei non respondere ex parte suorum analogatorum conceptum aliquem objectalem qui per se sit unus. Conceptus quippe objectalis ad plura se extendens qui per se sit unus, est aliquid aliquo modo idem in unoquoque istorum plurium formaliter repertum; proindeque in tali conceptu objectali nequeunt convenire nisi ea dumtaxat inter quae attenditur formalis aliqua convenientia. Porro ex notione analogorum hujus prioris generis modo praestituta, eruuntur et aliae conditiones quae eisdem attribuuntur, quod videlicet *a*) omnis hujusmodi analogia fit secundum denominationem extrinsecam tantum, ita ut primum analogatorum tantum dicatur tale intrinsece, cetera vero denominentur talia extrinsece, — quodque *b*) analogatum primum ponitur in definitione analogatorum secundorum, — quodque *c*) nomen sic analogum est analogum secundum intentionem tantum non vero etiam secundum esse, — quodque denique *d*) tale nomen nequit accipi ut terminus medius in quo extrema syllogismi ad eumdem conceptum uniantur,

Ex quibus omnibus patet de analogis hujus prioris generis omnino verificari duo illa quae supra notavimus praesupponi a Scoto in probatione illa sua qua nititur ostendere ens et nomina communiter dicta de Deo et de creaturis esse univoca. At vero non omnis analogia secundum intentionem est hujusmodi, et propterea conclusio a Scoto intenta est simpliciter falsa, uti jam in perspicuo ponendum est.

Sunt videlicet alia analoga quorum analogata non modo habent ordinem ad aliquid unum, sed et formalem aliquam inter se convenientiam sive similitudinem. Talis porro est analogia tum entis atque ceterorum transcendentium respectu decem praedicamentorum tum nominum ad perfectionem pertinentium respectu Dei et creaturae. Quocirca omni nomini sic analogo respondet ex parte diversorum suorum analogatorum conceptus aliquis objectalis per se unus. Fitque inde ut ejusmodi analogiae maxima sit similitudo cum univocatione. Sicuti enim univocatorum non solum nomen est idem sed et ratio secundum illud nomen est eadem, ita etiam eorum quae in nomine sic analogo analogantur, non solum nomen est idem sed et ratio secundum illud nomen est ALIQUO MODO eadem. Ideoque, sicut nomen univocum dicitur intrinseca denomina-

complectatur perfectiones diversarum formalitatum in rebus creatis inventas, ergo rationes sive conceptiones formaliter ratione inter se distingui.

tione de omnibus suis univocatis, ita et nomen quod posteriore hoc modo sit analogum, dicitur intrinseca denominatione de omnibus suis analogatis. Potestque nomen sic analogum accipi ut terminus medius in demonstratione, contingitque contradictio, si de eodem ipsum simul affirmetur atque negetur, possuntque in ejus significatu analogata ad se invicem comparari, nec cum ullo suorum analogatorum ipsum est convertibile, sed ipsum se habet ad sua analogata sicut superius ad sua inferiora, h. e. sicut communius ad minus communia. In quibus omnibus, uti apparet, nomen quod posteriore hoc modo sit analogum, assimilatur univocis. Accedit illud quod sicut nomen univocum quod significet genus aliquod. est analogum secundum esse, quia ratio generica tali nomine significata inaequaliter participatur a diversis speciebus generi subjectis, ita et nomen quod posteriore illo modo sit analogum, est etiam analogum secundum esse, quia communis ratio formalis eo nomine significata secundum modos essendi essentialiter diversos ideoque et inaequaliter participatur a diversis ejusdem nominis analogatis.

II. Attamen, estque id alterum eorum quae ad confutandam sententiam Scoti ostendenda esse diximus, utut analoga hujus posterioris generis maximam prae se ferant similitudinem cum univocis, ea tamen sunt vere analoga secundum intentionem et non univoca; differunt quippe ab univocis in eo quod, **si considerentur quoad significationem suam omnino perfectam, diversificatur haec eorum significatio pro diversitate analogatorum, quodque proinde conceptus communis eis respondens non plene praescindit a propriis conceptibus suorum inferiorum.**

Ut veritas hujus propositionis, in qua continetur tota vis sententiae divi Thomae, innotescat, jam oportet considerare quae sit differentia inter modum quo conceptus communis respondens nomini univoco abstrahit a suis inferioribus et modum quo conceptus respondens nomini sibi vindicanti praedictum modum analogiae abstrahit a suis inferioribus.

Quae continentur veluti inferiora sub voce univoca, talem inter se habent formalem similitudinem, ut similitudinis hujus fundamentum, quod est quidditas aliqua, sit aliquid unum idemque in ipsis omnibus uniformiter repertum. Sic v. g. omnia quae univoce vocantur hoc nomine « animal », non solum sunt formaliter inter se similia in hoc quod sunt animalia, sed et sunt similia inter se quantum ad quidditatem hanc similitudinem fundantem, quae est animalitas sive natura sensitiva. Haec videlicet quidditas ita invenitur eadem in omnibus, ut ipsa, prouti est in uno animali, nihil claudat in sua ratione quod non etiam claudat in sua ratione, prouti est in alio animali. Et propterea intellectus hanc communem quidditatem in omnibus animalibus inventam ab ipsis omnibus abstrahens, efformat conceptum animalis in communi omnia animalia uniformiter repraesentantem et ab eorumdem animalium inter se differentiis PENITUS PRAESCINDENTEM. At non contingit idem, quando formatur conceptus entis in communi vel conceptus alicujus perfectionis de Deo et de creaturis in communi praedicabilis. Nempe, licet immediata inferiora entis, quae sunt decem praedicamenta, habeant inter se formalem similitudinem in

diversae quas intellectus diversas hasce perfectiones intelligendo, intra se format, vere repraesentant Deum, licet in-

hoc quod sunt entia, fundamentum tamen hujus similitudinis non est una aliqua quidditas in omnibus praedicamentis inventa et ab omnibus abstrahibilis, sed est alia et alia quidditas pro praedicamentorum diversitate. Id videlicet unde substantia formaliter habet ut sit ens (h. e. ut sit aptum ad existendum) est propria quidditas substantiae, et id unde qualitas formaliter habet ut sit ens, est propria quidditas qualitatis, et id unde aliud quodlibet praedicamentum habet ut sit ens, est propria quidditas hujus alius praedicamenti. Et propterea simpliciter impossibile est a decem praedicamentis abstrahi quidditatem aliquam unam; sed necesse est conceptum entis *sub confusione quadam* intra se claudere proprias ac diversas praedicamentorum quidditates, nec proinde talem conceptum PERFECTE PRAESCINDERE a propriis conceptibus suorum inferiorum. Et ratio ita decernendi sumitur *ex transcendentia entis*, h. e. ex eo quod ens, utpote intime imbibitum in omni ratione quae in re quacumque sit considerabilis, praedicatur de omnibus quae fingi possent esse differentiae ipsum ad diversa praedicamenta contrahentes. Ita videlicet argumentamur: *a*) Nullum superius perfecte praecisum a suis inferioribus praedicatur de differentiis ipsum ad haec sua inferiora contrahentibus. Sicuti v. g. animal non praedicatur de rationali, quae est differentia animal ad speciem hominis contrahens. Sed ens praedicatur de omnibus quae fingi possent esse differentiae ipsum ad diversa praedicamenta contrahentes: quia, si secus esset, praetensae hae entis differentiae essent extraneae rationi entis, et sic id quo unumquodque praedicamentum in propria sua ratione primo constituitur et quo illud a ceteris praedicamentis primo differt, esset purum nihilum, quod dictu absurdissimum est. Ergo ens non nominat naturam aliquam praecisam a propriis naturis praedicamentorum, sed ipsum immediate nominat ipsasmet hasce naturas. Sane *b*) postquam communis aliqua natura a suis inferioribus praecisa est, oportet ut differentiae quae remanere intelliguntur, jam non includant illam naturam; quia, si secus esset, nulla revera facta esset praecisio. Sed si a decem praedicamentis posset praescindi communis aliqua natura entis, differentiae quae remanerent, adhuc includerent ens, quia rationem entis nihil subterfugere potest. Ergo non est praescindere a decem praedicamentis communem aliquam naturam entis, sed naturae decem praedicamentorum immediate et se totis sunt primo diversae. Sive, quod idem est, ens non nominat unam aliquam naturam a praedicamentis praecisam, sed ipsum actu et immediate nominat ipsas naturas praedicamentales, proindeque ipsum, simpliciter loquendo, est nomen multiplicis significationis.

Porro, sicuti ens non nominat unam aliquam quidditatem in omnibus praedicamentis inventam, ita nec ullum nomen ad perfectionem simplicem pertinens nominat communem aliquam quidditatem a Deo et a creaturis praecisam. Assertio haec jam probata relinquitur omnibus iis argumentis quae principio hujus disquisitionis allata sunt ad ostendendum impossibile esse dicere aliquam Dei perfectionem esse ejusdem quidditatis cum perfe-

adaequate et deficienter; et per consequens Deus, prouti terminat actum intellectus nostri, actu distinguitur in plures

ctione aliqua creata. Ad quae accedit ratio a priori desumpta ex eo quod omnis perfectio in Deo est purus actus essendi. Inde videlicet efficitur *a*) ut quidditativa ratio cujuslibet perfectionis divinae *transcendentaliter* includatur in omni alia perfectione divina, utque proinde non minus impossibile sit a Deo praescindi quidditatem aliquam perfectionis quae ei communis sit cum rebus creatis quam impossibile est a praedicamento aliquo praescindi quidditatem aliquam entis quae ei sit communis cum alio praedicamento. Sive, quod idem est, *b*) propter hoc ipsum quod omnis perfectio in Deo est purus actus essendi, necessario dicendum est quidditativam rationem cujuslibet perfectionis divinae esse *totam deitatem*, non vero aliquid quod sit praescindibile a deitate. Sane *c*) si aliqua quidditas perfectionis Deo et creaturis esset communis, inveniretur aliquid in Deo quod, quantum est per ipsum solum, esset indifferens ad esse et ad non esse, et sic Deus jam non esset secundum se totum purus actus essendi. Sequereturque itidem *d*) inveniri in Deo compositionem metaphysicam *ex communi et proprio*, quod repugnat summae simplicitati divinae. Insuper *e*) si a Deo praescindi possit quidditas aliqua perfectionis, oportebit utique ut, peracta tali praecisione, aliqua differentia de deitate remaneat. Aut ergo ea differentia, in quantum hujusmodi, est infinita aut ea est finita. *Si sit infinita*, includet hanc quidditatem quae a deitate praecisa fuisse supponitur, proindeque nulla revera facta fuit praecisio. *Si vero sit finita*, ergo Deus secundum se totum erit ens simpliciter finitum; definitive enim constabit ex duabus partibus quidditativis finitis, nempe ex quidditate ipsi et creaturae communi, quam, quantum est per se, oportet esse finitam, et differentia ipsius propria, quae et ipsa ponitur esse finita. Tandem *f*) propositum colligitur ex differenti modo quo nomina ad perfectionem pertinentia praedicantur de Deo et de creaturis. Est quippe manifestissimum nulla hujusmodi nomina secundum significationem omnino eamdem praedicari de utrisque. Nam si, sicuti haec nomina : sapiens, bonus, justus, hujusmodi nomina significent perfectionem in concreto, ea dicuntur de creaturis tamquam de participantibus sapientiam vel bonitatem vel justitiam, de Deo vero tamquam de sapientia per se subsistente, de bonitate per se subsistente et ita porro. Si vero, sicuti haec nomina : sapientia, bontas, justitia, praedicta nomina significent perfectionem in abstracto, ea dicuntur de perfectione creata ad significandam formam *qua aliquis est sapiens, vel bonus, vel justus*, de Deo vero ea dicuntur ad significandam formam quae est *ipsa sapientia subsistens, ipsa bonitas subsistens et ipsa justitia subsistens.*

Stat ergo propositio supra enuntiata, nempe ens et nomina dicta de Deo et de creaturis, si accipiantur quoad significationem suam omnino perfectam, non plene praescindere a propriis conceptibus suorum inferiorum.

III. Simul tamen stat id quod paulo ante affirmavimus, nempe tum conceptum entis tum conceptus perfectionum Deo et creaturis attributarum *esse aliquo modo praecisos*, et eatenus omnem talem conceptum esse unum per se et non per accidens, sive aggregatione tantummodo. Quod quidem sic

rationes perfectionum, quod idem est atque ejus perfectiones inter se distingui ea distinctione formali actuali, quae vocatur distinctio rationis.

considerari potest : *a*) Utcumque substantia creata *se tota* quidditative differat a quantitate, a qualitate et a ceteris praedicamentis et utcumque unumquodque istorum posteriorum praedicamentorum *se toto* quidditative differat ab alio quocumque praedicamento, in eo tamen omnes hae naturae praedicamentales inter se proportionaliter conveniunt, quod unaquaeque earum suo modo se habet ad intrinsece praestandum illum effectum formalem essendi propter quem ipsis in communi nomen entis est impositum. Jamvero concipiendo ens in communi, concipimus quidem distincte *illam quasi habitudinem ad intrinsece praestandum effectum formalem essendi* in qua omnia praedicamenta inter se proportionaliter identificantur ; ipsasmet vero naturas praedicamentales quae substant tali habitudini, non concipimus conceptu illo nostro entis in communi nisi sub confusione quadam. Patet id ex eo quod volendo declarare quid sit ens in communi, dicimus illud esse *id quod quomodocumque se habet ad intrinsece fundandum actum essendi* ; pronomen quippe *id*, in tali declaratione positum, diversas naturas praedicamentales nonnisi confuse et indeterminate significat. Quatenus igitur conceptus entis in communi in identitate proportionali unit et confundit quodammodo inter se diversas naturas praedicamentales, is conceptus entis est per se unus et imperfecte praecisus a propriis suorum inferiorum conceptibus. *b*) Eadem ratione apparet conceptum cujusque perfectionis communiter dictae de Deo et de rebus creatis esse per se unum et imperfecte praecisum. Nam etiam in tali conceptu diversae quidditates perfectionis creatae et perfectionis increatae in identitate proportionali quodammodo uniuntur et confunduntur. Enuntiando enim id quod concipimus audito nomine sapientiae, dicimus sapientiam esse *id unde aliquis est sapiens*. In qua enuntiatione pronomen *id* demonstrat utique non unam aliquam quidditatem communiter inventam in Deo et in creatura, sed quidditates diversas : si enim velimus explicare quaenam sit res eo nomine significata, oportebit nos assignare aliam quidditatem quae sit sapientia in Deo, aliam vero quidditatem quae sit sapientia in creatura. Quantum tamen est per nostrum conceptum sapientiae in communi, ambae illae quidditates concipiuntur in confuso : non enim per illum nostrum conceptum ipsae nobis notificantur, nisi quantum ad communem ipsarum quasi habitudinem ad effectum aliquem formalem ab ipsis intrinsece praestitum.

Et sic etiam apparet cur de aliquo certi esse possimus ipsum esse ens vel ipsum esse sapientem, etiamsi interim dubii haereamus utrum quidditas unde illud habet ut formaliter denominetur sive ens sive sapiens, sit substantia an accidens, ens increatum an ens creatum. Hujus videlicet ratio in eo est quod quidditates rerum non cognoscimus nisi ex earum effectibus formalibus. Et quidem ut ex perceptis effectibus formalibus possimus cognoscere naturam hisce effectibus formalibus suppositam oportet *a*) a nobis percipi omnes omnino effectus formales a quidditate ea praestitos et *b*) positive a nobis apprehendi omnium horum effectuum formalium inter se identificationem. Quando

Ceterum eadem conclusio sic enucleatius probari potest : 1° Ad hoc ut aliqua distinguantur ratione et mereantur dici

ergo ita cognoscimus de aliqua quidditate ipsam praestare talem vel talem effectum formalem ut simul sciamus ipsam non praestare alium etiam effectum formalem, tunc cognoscimus propriam rationem illius quidditatis, quia tunc per effectum formalem quem de illa quidditate cognoscimus, ea perfecte definitur. Quando vero cognoscimus quidem de aliqua quidditate ipsam praestare talem vel talem effectum formalem, simul tamen ignoramus utrum non praestet praeterea et alios effectus formales, vel quando scimus quidem ipsam praestare plures effectus formales, non tamen positive apprehendere valemus quomodo plures illi effectus formales in una quidditate formaliter inter se identificentur, tunc *positive quidem cognoscimus* illam quidditatem *secundum formalitatem aliquam ejus absolutam*, non tamen cognoscimus eam quidditative, h. e. secundum propriam ejus rationem, etiamsi forte ejus distinctionem ab aliis quidditatibus nobis notis apprehendamus per viam negationis vel per viam excellentiae.

Sed insurgunt difficultates circa conclusiones hactenus stabilitas. Etenim 1°, uti ipsimet concedere coacti fuimus, tum in conceptu entis dicti de decem praedicamentis tum etiam in conceptibus perfectionum dictarum de Deo et de creaturis inferiora horum conceptuum nonnisi confuse continentur. Jamvero contradictorium est asserere in conceptu aliquo communi inferiora hujus conceptus nonnisi confuse contineri et tamen simul contendere talem conceptum non esse perfecte praecisum a propriis conceptibus suorum inferiorum. Propria quippe ratio conceptus perfecte praecisi in hoc consistit quod in ipso inferiora nonnisi confuse continentur. Propter hoc enim inferiora dicuntur nonnisi confuse claudi in conceptu sui superioris, quia ipsa non repraesentantur tali conceptu quantum ad ea quibus invicem differunt, sed tantummodo quantum ad aliquid in quo secundum rationem non distinguuntur in se, quod est natura omnibus communis. Ideoque et in conceptu generis confuse clauduntur species generi subjectae et in conceptu speciei confuse clauduntur individua speciei subjecta. — Insuper 2° si conceptus perfectionum Deo et creaturis attributarum non sint praecisi a propriis conceptibus suorum inferiorum, unusquisque horum conceptuum resolvetur in duos conceptus, quorum alter, qui est conceptus perfectionis increatae, limitem excludet, alter vero, qui est conceptus perfectionis creatae, limitem includet. Et sic falsum evadet perfectiones quae in communi de Deo et de creaturis praedicantur, esse perfectiones simplices, h. e. tales quae, quantum est ex formali suo conceptu, neque includant limitem neque etiam eum excludant, sed ab utroque horum praescindant.

Ordine haec diluendo, *dicimus ad* 1^um^ : Quando asseritur ea quae tamquam inferiora continentur sub conceptu aliquo communi, confuse et indistincte claudi in tali conceptu, hoc posse intelligi dupliciter. *Primo modo* ita ut sensus sit : inferiora, in quantum sunt inferiora, h. e. in quantum sunt plura et distincta, non claudi in conceptu communi actu, sed potentia dumtaxat. Et secundum talem modum intelligentiae intenditur asseri de infe-

sic distincta, sufficit unam eademque rem, utut in se sit omnino simplex, veraciter cognosci diversis conceptibus non

rioribus alicujus generis vel alicujus speciei, ea confuse et indistincte claudi in conceptu generico vel in conceptu specifico. — *Alio modo* potest praedicta propositio intelligi, ita ut sensus sit : inferiora, in quantum sunt plura et distincta, claudi in conceptu communi actu, *non tamen explicite sed implicite*. Et secundum talem modum intelligentiae intenditur asseri de inferioribus alicujus conceptus analogici ea confuse et indistincte claudi in tali conceptu.

Ad 2^um^ *dicimus* : Assumptionem unde procedit difficultas esse falsam. Licet enim conceptus analogus implicite contineat proprios conceptus suorum inferiorum, ipse tamen non est aggregatum ex hisce conceptibus suorum inferiorum, quia ipse, *in quantum est explicitus*, quadantenus abstrahit a suis inferioribus, ea non aliter repraesentans nisi quatenus sunt idem proportionaliter sive analogice. Quocirca de perfectionibus Deo et creaturae communiter attributis dicendum est earum unamquamque dici perfectionem simplicem non quantum ad ea quae in ejus conceptu importantur implicite, quae sunt perfectio creata et perfectio increata, sed solummodo quantum ad id quod in ejus conceptu importatur explicite, quod est quaedam quasi habitudo ad formalitatem aliquam : talem quippe habitudinem posse indifferenter fundari in quidditate aliqua creata et in quidditate increata. Unde quid sit perfectio simplex, etiam aliter explicari potest, dicendo videlicet perfectionem aliquam vocari «simplicem» quantum ad formalitatem quae in ejus conceptu importatur, non vero quantum ad quidditatem quae huic formalitati supponitur.

Ex dictis accipitur etiam solutio argumentorum quae superius facta sunt pro sententia Scoti.

Ad 1^m^, quod est Scotistarum Achilles, *respondetur* concedendo conceptum entis posse esse certum, dubio existente de conceptibus ejus inferiorum. Quare conceditur etiam conceptum entis esse alium a propriis conceptibus suorum inferiorum. Sed negatur ultima consequentia a Scoto intenta, quae est conceptum entis esse *perfecte praecisum*. Sequitur enim dumtaxat hunc conceptum esse *imperfecte praecisum*.

Ratio variarum partium hujus responsionis sic patere potest. Uti proxime dictum est, conceptus analogus non repraesentat sua inferiora nisi *secundum quod habent inter se proportionalem identitatem in intrinsece praestando aliquo effectu formali*. Quia ergo de aliquo constare potest ipsum praestare aliquem effectum formalem, non innotescente interim in quonam proprie quidditas ipsius consistat, idcirco 1° possumus esse certi de aliquo ipsum contineri sub conceptu aliquo analogico, etiamsi nesciamus quisnam sit proprius ejus conceptus quidditativus. Sic v. g. possumus scire de aliquo ipsum esse ens, etiamsi dubitemus sitne ipsum substantia an accidens, ens increatum an ens creatum. Insuper 2° propter hoc ipsum quod conceptus quilibet analogus repraesentat omnia sua inferiora tamquam talia quae *proportione sint unum*, idcirco omnis talis conceptus non est *unus per accidens sive aggregatione*, quod tamen requireretur ut ipse non esset alius a propriis conceptibus suorum

solum numero sed et formaliter, h. e. quantum ad id quod in recto et intrinsece per eos importatur, inter se differenti-

inferiorum, sed est *unus per se*. Attamen 3° quia ea quae solummodo proportione sunt unum, quidditative inter se differunt, et quia per consequens proportionalis identitas habet sibi inseparabiliter adnexam diversitatem quidditativam, idcirco, simpliciter loquendo, oportet dicere conceptum analogum implicite includere proprios conceptus suorum inferiorum. Cum hoc tamen stat 4° conceptum analogum imperfecto quodam modo praescindere a propriis conceptibus suorum inferiorum. Et hoc propterea, quia conceptus analogus in identitate proportionali ita coadunat et confundit diversas rationes quidditativas suorum inferiorum ut, quantum est per ipsum solum, diversitas quidditativa inferiorum ipsius internosci nequeat.

Ad 2^m^ dicendum perfectiones in rebus creatis inventas, prouti ab omni imperfectione sunt praecisae, formaliter Deo convenire, non ita tamen ut quidditas harum perfectionum sit eadem in Deo atque in rebus creatis. Ideoque per conceptus positivos perfectionum absolutarum a rebus creatis abstractarum nobis repraesentari de Deo et de creaturis aliquid quod in utrisque sit idem, non quidditative sed proportionaliter dumtaxat. Hinc porro fieri ut tales conceptus non sint univoci sed analogi; quia ad hoc ut conceptus aliquis communis sit univocus, necesse sit per eum unam aliquam naturam de omnibus suis inferioribus repraesentari.

Et sic patet etiam *responsio ad* 3^m^.

Ad 4^m^ dicendum rationem illam formalem perfectionis quam accipimus a rebus creatis et quam separamus ab omni imperfectione et quam conjungimus cum omni perfectione et quam ita depuratam et infinitatam Deo tribuimus, non esse quidditatem perfectionis creatae, sed esse aliquid in quo secundum rationem proportionaliter inter se identificantur quidditas perfectionis creatae et quidditas perfectionis increatae, nempe quamdam quasi habitudinem ad formalitatem alicujus perfectionis intrinsece praestandam. Quia ergo omnis identitas proportionalis inseparabiliter sibi adnexam habeat diversitatem quidditativam, verum manere in conceptu cujuscumque perfectionis dictae de Deo et de creaturis implicari quidditates diversas, et per consequens talem conceptum non esse univocum, sed analogicum.

Ad 5^m^ dicendum non solum conceptum univocum sed etiam conceptum analogum habere unitatem sufficientem ad hoc ut sine contradictione de uno eodemque simul affirmari et negari nequeat, et ut sine fallacia aequivocationis in ipso tamquam in medio extrema syllogismi adumentur.

Pro cujus responsionis intelligentia haec nota. Non impeditur contradictio in simultanea affirmatione et negatione alicujus nominis de eodem neque committitur fallacia aequivocationis in usu alicujus nominis tamquam termini medii in syllogismo, nisi eo dumtaxat quod nomen quod de eodem simul affirmatur et negatur vel quod veluti terminus medius in syllogismo accipitur, est significationis omnino diversae respectu diversorum de quibus praedicatur. Quod tunc quidem intervenit quando nomen est pure aequivocum vel quando est de genere eorum analogorum quae de solo analogato princi-

bus. Sed modo sic est, quod ex una parte Deus sub diversis conceptibus perfectionum in rebus creatis inventarum vera-

pali dicuntur per denominationem intrinsecam, de ceteris vero per denominationem extrinsecam. Id vero non accidit, quando nomen est quidem analogum, sed ita ut per denominationem intrinsecam dicatur de omnibus suis analogatis. Tale quippe nomen, quantum ad id quod distincte praedicat de suis analogatis, est ejusdem significationis respectu omnium. Unde et ipsi respondet unus conceptus objectalis. Qui quidem unus conceptus per ipsum significatus dicitur *conceptus analogus*. Circa quod illud advertendum est, ea solummodo analogata de quibus omnibus nomen analogum dicitur per intrinsecam denominationem, convenire in conceptu aliquo analogo. Nam cetera analogata conveniunt quidem in *nomine* aliquo analogo, non tamen est aliquis eorum *conceptus* qui possit dici analogus. Per conceptum enim qui sit analogus omnia analogata repraesentantur tamquam quaedam quae proportione sunt unum; analogata autem de quorum uno dumtaxat nomen analogum dicitur per denominationem intrinsecam, non sunt unum proportione, et propterea secundum nullum considerationis modum eorum conceptus est unus, sed conceptus cujuslibet eorum est totaliter diversus a conceptibus ceterorum.

Restat determinandum utrum analogia entis respectu decem praedicamentorum et analogia nominum ad perfectionem pertinentium respectu Dei et creaturae, referenda sit ad analogiam proportionalitatis, an contra ea pertineat ad analogiam attributionis, an vero ea secundum diversos considerationis modos pertineat ad utrumque simul analogiae modum.

Ad cujus quaestionis solutionem praesupponendum est *alium* esse conceptum analogata entis vel analogata nominum ad perfectionem pertinentium imperfecte repraesentantem, alios vero esse conceptus analogata horum nominum perfecte repraesentantes. *Conceptus hujusmodi analogata imperfecte repraesentans* est conceptus quo quidditates analogatorum non repraesentantur secundum se et absolute, sed secundum quod similiter se habent in praestanda intrinseca aliqua formalitate. Qui quidem conceptus, qui dicitur conceptus analogus, est *unus idemque* respectu omnium analogatorum. *Conceptus vero eadem analogata perfecte repraesentantes* sunt conceptus quibus diversae analogatorum quidditates repraesentantur secundum se et absolute. Tales conceptus sunt *necessario plures* atque diversi, quia diversa, ut sunt diversa, nequeunt repraesentari nisi diversis conceptibus, uti per se est manifestum.

Itaque analogata eorum nominum analogorum de quibus modo agitur, et unam habere rationem et plures habere rationes, verum est diversimode. Quapropter non est suspicandum contradictionem aliquam contingere in dictis sancti Thomae, quando alicubi invenitur apud eum scriptum nomine entis et nominibus Deo et creaturae communibus unam importari rationem (in Sent. I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1^{m}; De verit., q. 1, a. 1; in Metaph. V, lect. 9), et quando alibi invenitur apud eum scriptum hisce nominibus importari plures rationes (in I^{a}, q. 13, a. 5; De potentia, q. 7, a. 7; De verit., q. 2,

citer cognosci potest, et quod ex alia parte diversi illi conceptus perfectionum sub quibus solis ipse ab intellectu via-

a. 11). Optime quippe inter se concordant haec sancti Doctoris dicta, eo quod in prioribus locis ipse loquitur de conceptu analogata praedictorum nominum imperfecte repraesentante, in posterioribus vero locis ipsi est sermo de conceptibus analogata eorumdem nominum perfecte repraesentantibus.

Quia autem nomina sunt immediata signa conceptuum, nomini autem entis et nominibus Deo ac creaturis communibus respondent unus conceptus imperfectus et plures conceptus perfecti, idcirco duplex horum nominum significatio distinguenda est : una videlicet imperfecta, quae est eadem respectu omnium analogatorum, altera vero perfecta, quae est multiplex pro multiplicitate analogatorum. Et quidem, in quantum praedicta nomina sunt significationis perfectae ejusdemque multiplicis, una est dumtaxat eorum significatio propria ; aliae vero sunt eorumdem significationes impropriae.

His praenotatis, DICIMUS 1° : *Ens et perfectiones dictae de Deo et de creaturis, quatenus eis respondet unus conceptus imperfectus, h. e. quatenus intrinseca denominatione dicuntur de omnibus suis analogatis, sunt analoga analogia proportionalitatis.*

Argumenta hoc assertum probantia jam sparsim sunt allata vel saltem insinuata in superioribus. Reducuntur autem ad haec tria :

1° Eatenus nomen aliquod analogum dicitur intrinseca denominatione de suis analogatis, quatenus ei ex parte suorum analogatorum respondet conceptus objectalis per se unus ; eatenus autem ei ex parte suorum analogatorum respondet conceptus objectalis per se unus, quatenus horum analogatorum quidditates, utut se totis primo inter se differant, conveniunt tamen in hoc quod est *se habere ad talem vel talem formalitatem intrinsece ab eis praestitam*. Sed analogia quae cernatur in tali convenientiae modo inter res diversarum quidditatum intercedente, non est alia quam analogia proportionalitatis. Consistit quippe convenientiae modus hanc analogiam constituens *in similitudine multarum proportionum*, h. e. in identitate proportionali. Non enim aliter declarari valet hic convenientiae modus, in quantum respectu formalis significatus hujus nominis entis intercedit inter decem praedicamenta, nisi dicendo, sicuti se habet substantia modo sibi commensurato ad formalitatem essendi, ita etiam se habere quantitatem vel qualitatem vel aliud accidentium genus modo sibi commensurato ad eamdem formalitatem essendi. Itidem non aliter declarari valet idem convenientiae modus in quantum respectu formalis significatus alicujus nominis ad perfectionem pertinentis intercedit inter Deum et creaturam, nisi dicendo, sicut se habet Deus per quidditatem deitatis ad formalitatem alicujus perfectionis, puta sapientiae, tamquam ad aliquid huic suae quidditati commensuratum, ita et se habere creaturam per aliquam suam quidditatem accidentalem, quae est qualitas aliqua, ad formalitatem ejusdem sapientiae tamquam ad aliquid huic suae quidditati commensuratum.

2° Ens et nomina Deo et creaturis communia, in quantum intrinseca denominatione dicuntur de omnibus suis analogatis, significant aliquid idem in

toris attingi potest, non solum numerice sed et formaliter inter se differunt. Ergo divinae perfectiones distinguuntur

omnibus hisce suis analogatis intrinsece repertum. *Vel* ergo illud idem in omnibus analogatis intrinsece repertum est aliquid quod secundum rationem sit simpliciter idem, h. e. quod sit una aliqua quidditas sive una aliqua natura, *vel* illud est aliquid quod secundum rationem sit dumtaxat proportionaliter idem. Prius dici non potest, quia sequeretur ens et nomina Deo et creaturis communia non esse analoga sed univoca. Restat ergo ut dicatur posterius, sive, quod idem est, necesse est concludere ens et nomina Deo et creaturis communia, in quantum intrinsece dicuntur de suis analogatis, esse analoga analogia proportionalitatis.

3° Quum omnis analogia sit vel attributionis vel proportionalitatis, necesse est dicere omne analogum quod non sit analogum secundum proportionalitatem, esse analogum secundum attributionem dumtaxat. Sed impossibile est dicere ens et nomina Deo et creaturis communia, in quantum intrinsece praedicantur de suis analogatis, esse analoga secundum attributionem. Et hoc propterea quia nomen quod per intrinsecam denominationem convenit omnibus suis significatis, non dicitur de hisce suis significatis nisi quatenus haec sunt *aliquo modo unum;* quod vero nomen est analogum secundum attributionem, illud, in quantum hujusmodi, non dicitur de suis significatis quatenus ea sunt aliquo modo unum, sed quatenus ea sunt *ab uno* vel *ad unum* vel *in uno*. Rursum ergo concludendum est ens et nomina Deo et creaturis communia, in quantum intrinseca denominatione dicuntur de suis analogatis, esse analoga analogia proportionalitatis.

Ad haec argumenta, quae intrinseca sunt, accedit locus ab auctoritate. Et primo quidem sententiae thesi proxime enuntiata assertae manifestissime suffragatur Aristoteles. Cujus ut scita de re praesenti percipi queant, praenotandum est *analogiam* vocem esse graecam quae *proportionem* sonat. Hinc ἀνάλογα, h. e. proportionalia, nunquam vocat Aristoteles nisi ea aequivoca a consilio quae a Latinis appellantur *analoga secundum proportionalitatem*. Constat de tali usu loquendi Philosophi ex Metaph. IV (alias V), c. 6, ubi tradens definitionem eorum quae sunt ἓν κατ'ἀναλογίαν, ait haec esse ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. Ea vero aequivoca a consilio quae a Latinis abusive vocantur analoga secundum attributionem, nunquam nuncupantur ab Aristotele nisi nomine « eorum *quae sunt ab uno vel ad unum vel in uno* » (Cf. Metaph. IV, c. 2; VII, c. 4; XII, c, 4; Ethic. I, c. 6). Quamobrem ut perspicuum fiat secundum Aristotelem omnia ea analoga quae intrinseca denominatione dicuntur de suis analogatis, esse analoga secundum proportionalitatem, satis est ostendere omnia hujusmodi nomina ab eo referri in censum eorum nominum quae sola ab ipso appellantur ἀνάλογα. Hoc porro ostenditur 1° ex Ethic. I, c. 6. Tractans ibi Philosophus de iis quae communi nomine vocantur bona : « Non assimilantur, inquit, iis quae a casu sunt aequivoca. At certe ei quod est *ab uno esse* vel *ad unum* nomina contendere, *vel magis secundum analogiam*. » Et subdens exemplum analogiae, addit : « Sicut enim in corpore visus, ita in anima intellectus. » Docet hisce verbis Aristoteles

inter se ratione, sive, quod idem est, Deus conceptus sub una ratione perfectionis, distinguitur a seipso concepto sub

bonum esse nomen commune secundum analogiam, idque tripliciter, nempe *a*) secundum attributionem ad unam causam exemplarem (ab uno), *b*) secundum attributionem ad unum principium finale (ad unum), et *c*) secundum proportionalitatem (κατ' ἀναλογίαν). Et quidem, uti mentem Stagyritae interpretatur S. Thomas, in Ethic. I, lect. 7, tertius hic modus exponendi communitatem analogicam boni *praefertur ab Aristotele, eo quod accipiatur secundum bonitatem inhaerentem rebus*. Quae sancti Doctoris interpretatio eo redit ut dicatur loco citato inculcari ab Aristotele ea analoga quae intrinseca denominatione dicantur de suis analogatis, esse analoga vera illa analogia quae fit secundum proportionalitatem. Verissimam autem essse hanc sancti Doctoris expositionem, patet 2° ex doctrina tradita ab eodem Aristotele in Analytic. posterior. II, capp. 11 et 12. Asserit ibi Philosophus omne nomen quod ut medium ad venandum *propter quid* a demonstratore assumi possit, esse vel univocum vel ἀνάλογον (secundum proportionalitatem). Unde ita arguitur : Omne et solum nomen commune quod intrinseca denominatione dicatur de suis significatis, accipi potest ut terminus medius ad demonstrandum aliquid de aliquo. Sed secundum Aristotelem praeter nomina communia quae sint univoca, non alia nomina communia possunt accipi ut terminus medius ad demonstrandum aliquid de aliquo, nisi quaedam nomina quae sint analoga secundum proportionalitatem. Ergo secundum Aristotelem omne nomen commune non univocum quod intrinseca denominatione dicatur de suis significatis, est analogum secundum proportionalitem.

Succenturiantur Aristoteli in eadem sententia defendenda ac asserenda Albertus Magnus, in prima parte sue Summae, q. 341 et in Metaph. I, tractatu 1. c. 3; divus Thomas, in Quaestt. dispp. de verit., q. 2, a. 11, et in Sent. III, q. 1, a. 1, in principio corporis; Cajetanus, in opusculo de nominum analogia, per totum, et in Comment. in opusculum divi Thomae de ente et essentia, qq. 2 et 3; Ferrariensis, in Commentariis in Summam c. gentes, l. I, c. 34; Fonseca, in Metaph. Aristotelis, l. IV, c. 2, qq. 1 et 2; Toletus, in Commentariis in Aristotelem, in Antopraedicamentis, c. 1; Amicus, in tractatu 12 Logicae, q. 4, dubb. 2 et 3; Complutenses, in Logica, disp. 10; itidem Pasqualigius, Didacus a Jesu, Cumel, Serna et alii de schola divi Thomae auctores.

Secundum omnes hos auctores analogia proportionalitatis duplici modo fieri potest, scilicet metaphorice et proprie. *Metaphorice* quidem, quando propria ratio nominis quod secundum proportionalitatem sit analogum, in uno dumtaxat analogatorum salvatur, et per metaphoram de aliis dicitur. Uti ridere, quod secundum proportionalitatem est analogum risui hominis, prato florenti et fortunae laetae, proprie dicitur de vero risu, metaphorice vero de prato florenti et de fortunae successu. *Proprie* vero, quando propria ratio nominis quod secundum proportionalitatem sit analogum, in omnibus analogatis salvatur, et quando per consequens nomen analogum intrinseca

alia ratione perfectionis. — Major hujus discursus est manifesta; Minor vero patet ex probatione facta pro secunda

denominatione praedicatur de omnibus suis analogatis. Hoc altero modo ens et cetera transcendentalia (h. e. unum, verum et bonum) necnon et nomina perfectionum communiter dictarum de Deo et de creaturis sunt analoga secundum proportionalitatem.

Dicimus 2° : *Ens et nomina perfectionum dictarum de Deo et de creaturis, quatenus quoad perfectam suam significationem proprie et principaliter dicuntur de uno analogatorum dumtaxat, improprie vero et secundario sive ex consequenti de ceteris analogatis, sunt analoga analogia attributionis.*

Assertum, in quantum procedit de nominibus Deo et creaturis communibus, ponitur contra Cajetanum (in Comment. in opusculum divi Thomae de ente et essentia, q. 3), Ferrariensem (in Comment. in Summam c. gent., l. I, c. 34); item contra Pasqualigium, Joannem a S. Thoma, Complutenses, Cumelum et alios quosdam e numero recentiorum Thomistarum. Defendunt nempe hi auctores nomina ad perfectionem pertinentia non dici analogice de Deo et de creaturis nisi secundum solam proportionalitatem.

Porro ut sensus illius nostri secundi asserti percipiatur, sciendum est in omni analogia quae sit formaliter alia ab analogia proportionalitatis propriae, attendi ordinem aliquem prioritatis et posterioritatis. Invenitur autem talis ordo esse duplex. Est videlicet quidam ordo prioritatis et posterioritatis ad analogiam pertinens, qui non se tenet ex parte significationis nominis sive ex parte conceptuum nomini respondentium, sed solummodo ex parte rerum nomine significatarum. Et quidem in tali ordine prioritatis et posterioritatis consistit ea analogia quae vocatur *analogia secundum esse*. Cernitur nempe hujusmodi analogia in eo quod forma nomine communi significata intrinsece quidem ab omnibus de quibus nomen illud dicitur, participatur, non tamen aeque primo istis omnibus competit, sed per prius et secundum modum essendi excellentiorem invenitur in uno, per posterius vero et secundum modum essendi minus excellentem in reliquis. Stare autem potest hujusmodi analogia tam cum univocatione quam cum analogia secundum intentionem. Uti videlicet jam antea ostensum est, ea intercedit *a*) inter diversas species, prouti conveniunt in uno genere, quod tamen univoce de eis dicitur, *b*) inter decem praedicamenta, prouti conveniunt in ente, quod analogice de eis dicitur, et *c*) inter Deum et res creatas, prouti conveniunt in nomine alicujus perfectionis, quod analogice de ipsis dicitur.

Alius est ordo prioritatis et posterioritatis ad analogiam pertinens, qui se tenet ex parte ipsius nominis, in quantum illud impositum est ad diversa significanda. Talis ordo attenditur in omni analogia secundum intentionem quae fiat per denominationem extrinsecam, nempe *a*) in omni analogia attributionis, et *b*) in ea analogia proportionalitatis quae non fit proprie sed metaphorice. In utroque videlicet analogiae modo nomen analogum dicitur per prius de analogato principali in quo intrinsece salvatur forma illo nomine significata, et per posterius de analogatis secundariis, quae non dicuntur talia nisi per denominationem desumptam a forma inventa in solo analogato

parte propositionis. — 2° Quandocumque aliqua res, qualis in se est, omnem conceptionem intellectus nostri superat,

principali. Et ratio sic dicendi est in propatulo : quae enim extrinseca denominatione aliquo nomine appellantur, ea, in quantum hujusmodi, intelligi non possunt, nisi prius secundum illud nomen intelligatur illud a quo denominatio desumitur.

Ex ratione prorsus opposita claret in analogia proportionalitatis per denominationem intrinsecam facta, *si haec praecise et secundum se consideretur*, non inveniri ordinem aliquem prioritatis ac posterioritatis qui se teneat ex parte nominis plura significantis. Propter hoc ipsum enim quod in tali analogiae modo formale significatum nominis analogi intrinsece salvatur in omnibus analogatis ; propter hoc ipsum, inquam, in tali analogiae modo unumquodque analogatum, in quantum nomine analogo significatur, potest intelligi sine hoc quod prius intelligatur aliud analogatum, et per consequens in omni tali analogia, *si haec praecise et secundum se consideretur*, nomen analogum non dicitur per prius et per posterius de suis analogatis.

Dixi : *si haec praecise et secundum se consideretur*. Ratio addendi hanc clausulam limitativam est quod ea analogia proportionalitatis, quae fit proprie, sicuti inseparabiliter conjungitur cum analogia secundum esse, ita etiam sibi habet inseparabiliter adnexam analogiam attributionis unius ad alterum vel multorum ad unum, uti patebit ex probatione mox instituenda. Quapropter si, seposito modo loquendi formali, inhaereatur modo loquendi materiali, potest universaliter asseri cum S. Thoma omne nomen quod sit analogum secundum intentionem, dici per prius et per posterius de suis analogatis.

His praenotatis, jam ad probationem asserti superius positi veniendum est.

Prima pars : *Ens, quantum ad significationem suam perfectam, est analogum analogia attributionis respectu decem praedicamentorum.*

Probatio est hujusmodi : Uti antea ostensum est, ens, quantum ad significationem suam imperfectam, dicit *aliquid quomodocumque se habens ad formalitatem essendi intrinsece praestandam*, et eatenus ipsum dicitur denominatione intrinseca de omnibus suis analogatis. At vero, quantum ad perfectam suam significationem propriam sive formalem, ens dicit insuper aliquid *quod habet esse*, h. e. aliquid *quod per se existit*, tamquam *subsistens in suo esse*. Et eatenus ens de sola substantia dicitur *proprie, formaliter* et *principaliter* (h. e. intrinseca denominatione et per prius), de novem vero generibus accidentium ipsum non dicitur nisi *improprie et secundario* (h. e. extrinseca denominatione et per posterius). Sive, quod idem est, ens, quantum attinet ad perfectam suam significationem formalem, non dicitur de novem generibus accidentium nisi secundum analogiam attributionis, h. e. eatenus dumtaxat quatenus accidentia dicunt essentialem habitudinem ad substantiam *tamquam ad subjectum* cui insunt et per quod subsistunt. Sola quippe substantia dicitur ens tamquam tale *quod habeat esse*, accidentia vero dicuntur entia non quasi ipsamet habeant esse, sed *quia ipsis substantia habet aliquod esse secundarium* : ipsa videlicet, in quantum sunt entia, non sunt nisi quae-

necessarium est ad illam rem qualitercumque distincte intelligendam, formari de ea conceptiones formaliter diver-

dam substantiae passiones vel dispositiones vel mensurae vel habitudines. Atque hinc est quod sola substantia dicitur *ens simpliciter*, accidentia vero dicuntur *entia secundum quid*, *entia diminuta*, *entis entia*. Itidem hinc est quod accidens non solum in eo quod est accidens, uti contendunt Scotistae, sed in eo quod est ens, definitur per substantiam. Uti enim antea ostensum est, ens dictum de accidente non nominat naturam aliquam aliam a propria natura accidentis, propria autem natura accidentis nequit intelligi in praecisione ab omni habitudine ad substantiam, quandoquidem habitudo ad substantiam est de essentiali ratione accidentis.

Secunda pars : *Nomina ad perfectionem simplicem pertinentia, quantum ad significationem suam perfectam, sunt analoga analogia attributionis respectu Dei et creaturae.*

Probatio est hujusmodi : Nomen est analogum secundum attributionem unius ad alterum, quando de eo verificantur haec duo, scilicet 1° ipsum dici per prius et per posterius de suis significatis, et 2° ipsum illud de quo dicitur per posterius significare secundum habitudinem sive respectum ad illud de quo dicitur per prius. Sed haec duo verificantur de omnibus nominibus perfectionum quae communiter praedicantur de Deo et de creaturis, dummodo ea accipiantur quantum ad perfectam suam significationem formalem.

Scilicet 1° : *Omnia hujusmodi nomina, quantum ad perfectam suam significationem formalem, dicuntur per prius et posterius* de suis analogatis, quae sunt Deus et creatura, h. e. de uno eorum ipsa dicuntur denominatione intrinseca, de altero vero denominatione extrinseca. Quod quidem sic considerari potest. Praedictorum nominum duplex potest significatio formalis attendi, una imperfecta, altera perfecta. Et quidem, quantum praecise attinet ad imperfectam suam significationem formalem, omnia haec nomina significant *aliquid quomodocumque se habens ad talem vel talem formalitatem perfectionis intrinsecus praestandam*, et eatenus ipsa intrinseca denominatione dicuntur de omnibus suis analogatis. At vero, quantum attinet ad perfectam suam significationem formalem, omnia hujusmodi nomina dicunt insuper *quidditatem talis vel talis perfectionis*, et eatenus necesse est ea intrinseca denominatione dici de uno tantum suorum analogatorum, extrinseca vero denominatione de altero. Et ratio hujus asserti quantum ad utramque ejus partem in promptu est : nominis quippe quod non a casu sed a consilio sit aequivocum, nequit esse nisi unum significatum formale, et per consequens, in quantum tale nomen significat plura, *prouti sunt diversarum quidditatum*, necesse est unum tantummodo horum plurium significari ab eo proprie et formaliter, h. e. intrinseca denominatione, cetera vero ab eo significari improprie, h. e. extrinseca denominatione. Et hoc est quod intendit docere S. Thomas in I^a, quaest. 16, art. 6, ubi ponit haec verba : « Quando aliquid dicitur analogice de multis, *illud invenitur secundum propriam suam rationem* [perfectam] *in uno eorum tantum, a quo alia denominantur.* »

Ulterius 2° : *Praedicta nomina perfectionum significant illud de quo dicun-*

sas, eam inadaequate repraesentantes. Sed perfectio divina, qualis in se est, excedit omnem conceptionem intellectus

tur per posterius secundum quamdam ejus habitudinem sive respectum ad illud de quo dicuntur per prius. Quod quidem ita arguitur: Quum voces sint immediata signa intelligibilium conceptuum, quo modo res per conceptus nostri intellectus apprehendimus, eodem eas per voces ipsis impositas significamus. Sed perfectiones divinas, *quatenus quidditative differunt a perfectionibus creatis* non possumus per conceptus nostri intellectus positive apprehendere secundum se, sed solummodo *secundum quamdam habitudinem excellentiae ad creaturas*, h. e. eatenus dumtaxat quatenus concipimus Deum esse eminens exemplar quod res creatae per perfectiones in se inventas deficienter imitantur. Ergo per varia nomina quae a creaturis in praedicationem divinam translata sunt, non possumus quidditatem perfectionum divinarum positive significare secundum se, sed solummodo secundum habitudinem Dei ad res creatas, tamquam ad quaedam ejus perfectionem deficienter imitantia.

Et sic etiam patet nomina ad perfectionem pertinentia, quatenus sunt analoga secundum intentionem, dici de Deo et creaturis non per attributionem creaturarum ad Deum, sed per attributionem Dei ad res creatas.

Circa quod advertendum est in analogia secundum intentionem Deum inter et creaturas intercedente non eumdem attendi ordinem atque in analogia secundum esse inter eosdem intercedente. Sive, ut loquitur S. Thomas, in analogica praedicatione de Deo et creaturis non idem attenditur ordo secundum naturam rei et secundum nominis rationem. Nam res nominum de Deo et creaturis dictorum per prius invenitur in Deo et inde descendit ad creaturas, ideoque, attenta ea analogia quae est secundum esse, omne nomen perfectionis per prius dicitur de Deo quam de creaturis. At perfecta ratio nomine alicujus perfectionis immediate significata non invenitur proprie nisi in creaturis, ideoque, attenta analogia simpliciter sic dicta, quae est analogia secundum intentionem, omne nomen perfectionis per prius dicitur de creaturis quam de Deo. Si tamen ordo noster concipiendi et nominandi conformaretur ordini rerum, omnia nomina de Deo et rebus aliis praedicata per prius dicerentur de Deo quam de rebus creatis et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Cf. S. Thomas, c. Gentes, I, 34; De malo, q. 1, art. 5, ad 19^{m}; De verit., q. 4, art. 1; Comment. in Epist. ad Ephes. III, lect. 4.

Ad probationem hactenus factam pro utraque parte secundi nostri asserti accedit ratio desumpta ex auctoritate Aristotelis et sancti Thomae. Et quidem pro doctrina eo nostro asserto contenta militare auctoritatem Aristotelis, liquet ex iis quae tradit Philosophus in Metaph. III (alias IV), c. 2 et in Ethic. I, c. 6. In priore loco ipse diserte asserit ens esse de numero eorum nominum multiplicis significationis quae dicuntur *ad unum*, h. e. quae sunt analoga secundum attributionem. Probatque hoc suum assertum ex eo quod ea quae non pertinent ad praedicamentum substantiae, non dicuntur entia nisi propter diversimodas suas habitudines ad substantiam. « Ens, inquit, multipliciter quidem dicitur, *verum ad unum unamque quamdam naturam*

nostri : ratione enim suae infinitatis ipsa in omnimoda identitate in se recolligit omnes omnino perfectiones ; omnes

et non [pure] aequivoce ; sed quemadmodum omne salubre ad sanitatem, quoddam eo quod conservat, quoddam eo quod sanat, quoddam eo quod signum est sanitatis, quoddam eo quod capax illius est. » Et allatis aliis exemplis, subdit : « Ita et ens multipliciter quidem dicitur, *sed ad unum principium*. Quaedam enim, quoniam substantiae sunt, entia dicuntur ; quaedam quoniam passiones substantiae, quaedam quoniam via ad substantiam, aut corruptiones aut privationes aut qualitates aut effectiva aut generativa substantiae, sive eorum quae ad substantiam dicuntur. » Quam doctrinam repetit in Metaph. VI (alias VII), capp. 1 et 4 et X (alias XI), c. 3.

In posteriore vero loco supra citato ipse significat bonum, prouti communiter dicitur de Deo et creaturis, ita esse analogum secundum proportionalitatem ut simul sit de genere eorum nominum quae sunt ab uno vel ad unum, h. e. quae sunt analoga secundum attributionem. Fundatque posteriorem hujus sui asserti partem in eo quod a bonitate increata tamquam a prima causa exemplari et finali omne bonum creatum dependet. Quae ejus ratio argumentandi ostendit ipsum sensisse omnia omnino nomina ad perfectionem pertinentia dici de Deo et creaturis analogice non solum secundum proportionalitatem sed et secundum attributionem unius ad alterum. Quippe non solum quantum ad suam bonitatem formaliter sumptam, sed quantum ad omnes omnino perfectiones in se inventas res creatae habent essentialem ordinem ad Deum tamquam ad primam suam causam exemplarem, efficientem atque finalem.

Pro eadem doctrina stare etiam auctoritatem divi Thomae, constat partim quidem ex ejus commentariis in Metaph. IV, lect. 1, Metaph. VII, lect. 1 et Metaph. XI, lect. 3, ubi tractat de analogia entis, partim vero ex Quaestt. dispp. de pot., q. 7, a. 7, ex Summa theol., I, quaest. 13, art. 6 ; ex Summa c. gent., lib. I, c. 34 et ex Sent. I, in prologo, quaest. 1, a. 4, ubi tractat de analogia nominum dictorum de Deo et creaturis. Postquam posterioribus hisce locis distinxit Angelicus inter analogiam unius ad alterum et analogiam duorum ad unum tertium, asserit nomina ad perfectionem pertinentia dici analogice de Deo et creaturis secundum priorem analogiae modum, non vero secundum posteriorem ; tum, jam declarans in quonam consistat prior ille analogiae modus, ait eam attendi *secundum respectum unius ad alterum* et ratione ipsius nomen analogum *dici per prius et per posterius* de suis analogatis, ideoque et analogatum principale *poni in definitione analogati secundarii*. Exemplificansque haec sua dicta, non ponit exempla nisi eorum quae sunt analoga secundum attributionem. Ex quibus omnibus patet frustra esse Ferrariensem, quando in Comm. in Summam c. gent., lib. I. c. 34, contendit analogiam unius ad alterum sive analogiam proportionis, quotiescumque ea a sancto Doctore distinguitur contra analogiam duorum ad unum tertium, accipi ab eo ut commune aliquod quod dividatur in analogiam proportionis, h. e. attributionis unius ad alterum, et analogiam proportionalitatis. Frustra est, inquam, Ferrariensis, quando

autem perfectiones, prouti habent inter se formalem identitatem, intellectus noster propter suam limitationem, nullo

contendit tali significationis amplitudine accipi a sancto Doctore in locis proxime citatis analogiam unius ad alterum : nam — *a)* eorum quibus analogiam unius ad alterum sanctus Doctor ibi vel definit vel declarat, nihil prorsus convenit in eam analogiam proportionalitatis quae fit proprie, — et *b)* totalis eorum complexus ne in eam quidem analogiam proportionalitatis convenit quae fit metaphorice.

At vero asserit Ferrariensis fore ut inter se dissonent dicta sancti Doctoris, nisi concedatur eum locis supra citatis non intendisse ponere inter Deum et creaturas nisi solam analogiam proportionalitatis, et nisi per consequens concedatur eum ibi talem analogiam comprehendisse sub analogia unius ad alterum. Quippe in QQ. dispp. de Verit., q. 2, a. 11, eum a Deo et creaturis, prouti conveniunt in nominibus perfectionum, omnem analogiam proportionis excludere, eo quod omnis talis analogia attendatur secundum determinatam habitudinem, h. e. secundum finitam distantiam inter duo intercedentem, Ubi eum nomine analogiae proportionis complecti omnem analogiam quae sit alia ab analogia proportionalitatis, h. e. omnem analogiam attributionis unius ad alterum, ex eo reddi manifestum quod omnem analogiam ibi dividat in analogiam proportionis, quae attendatur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum et analogiam proportionalitatis, quae attendatur secundum proportionem duarum proportionum.

Ad haec est responsio Fonsecae (in Metaph. IV, c. 2, q. 1, a. 7) et aliorum nostrae sententiae tutorum, nomine analogiae proportionis non significari ab Angelico in loco a Ferrariensi objecto omnem omnino analogiam attributionis unius ad alterum, sed eam solummodo quae attendatur *secundum determinatam habitudinem* inter duo intercedentem. At vero ea responsio non solvit difficultatem factam; sumit enim idipsum quod probandum foret. Difficultas enim est in eo quod sanctus Doctor non videatur agnoscere aliam analogiam attributionis praeter eam quae attenditur secundum determinatam habitudinem, quandoquidem talem analogiam ipse loco objecto adaequate dividat contra analogiam proportionalitatis.

Aliter ergo respondendum est, dicendo in articulo illo undecimo quaestionis secundae de Veritate sanctum Doctorem non loqui de analogia sumpta sensu illo universalissimo quo ea vox a Latinis ad significandam omnem aequivocationem a consilio extendi solet, sed eum ibi hanc vocem analogiae accipere significatu angustiore. Ratio ita statuendi accipitur ex processu quem tenet sanctus Doctor in eo articulo. Duo nimirum ibi ordine demonstrat. *Primum est*, nomen scientiae et alia nomina ad perfectionem pertinentia non dici de Deo et creaturis univoce, neque etiam pure aequivoce, sed analogice. *Alterum est*, eadem nomina analogice dici de Deo et creaturis non secundum analogiam proportionis, sed secundum analogiam proportionalitatis. Porro analogia quam priore sua conclusione affirmat de Deo et creaturis, prouti conveniunt in quibusdam nominibus, non est analogia indeterminate sumpta, sed est analogia quae cernatur in formali aliqua convenientia sive

prorsus conceptu repraesentare potest. Ergo propter excessum perfectionis existentis in Deo et propter defectum in-

similitudine inter analogata reperta. Quippe nomina ad perfectionem pertinentia non dici de Deo et creaturis pure aequivoce sed analogice, ex eo in priore parte sui processus demonstrat quod creaturae per perfectiones in ipsis inventas habent aliqualem similitudinem ad perfectionem divinam. Quia ergo omnis analogia quae cernatur in formali aliqua duorum inter se convenientia consistit in proportione aliqua, uti ipse sanctus Doctor statim subinfert, idcirco ipse in posteriore sui processus parte, omissis iis analogiae modis qui ad rem de qua agebatur nullatenus pertinent, jam non considerat nisi de ea analogia quae consistat in proportione aliqua proprie dicta. Et talem analogiam ipse ibi dividit in analogiam proportionis, quae attendatur secundum determinatam habitudinem, et analogiam proportionalitatis, quae attendatur secundum proportionem duarum proportionum, hanc Deo et creaturis, prouti communicant in nominibus perfectionum, tribuens, illam vero ab iisdem removens. In aliis vero locis supra citatis ubi loquitur sanctus Doctor de analogia in sensu illo universalissimo qui communis est et usitatus apud Latinos, ipse nomen proportionis extendit ad significandam qualemcumque habitudinem inter duo intercedentem, sive sit determinata, sive sit indeterminata; et eatenus ipse sub analogia proportionis sive attributionis unius ad alterum comprehendit eam etiam analogiam quae attenditur secundum indeterminatam habitudinem unius ad alterum. Sic igitur apparet optime inter se concordare dicta sancti Doctoris, absque hoc quod necesse sit confugere ad modum ea conciliandi a Ferrariensi propositum, qui, uti ostensum est, in verba sancti Doctoris non quadrat.

Porro praeter sententiam ponentem nihil dici analogice de Deo et creaturis nisi secundum solam analogiam proportionalitatis, sunt et duae aliae sententiae quibus insufficienter vel etiam absurde declaratur quis sit modus quo ens vel nomina Deo et creaturis communia analogice de suis inferioribus praedicentur. Quae, ne quid desit huic de analogia disquisitioni, jam breviter enarrandae et dijudicandae sunt. Una harum sententiarum defenditur a Suarezio (in Metaph., disp. 2, sect. 2, disp. 27, sect. 3 et disp. 32, sect. 2), et post eum a multis aliis recentioribus qui, ad rem ipsam quod attinet, plane scotizant. Ponunt hi auctores cum Scoto tum conceptum entis tum etiam conceptus perfectionum de Deo et creaturis dictarum esse *perfecte praecisos* a propriis conceptibus suorum inferiorum. Recedunt tamen a Scoto in modo loquendi : in oppositione videlicet ad ipsum pronuntiant ens et nomina perfectionum Deo ac creaturis communiter attributarum, non obstante hoc quod eorum unicuique respondeat conceptus objectivus perfecte praecisus, non esse univoca sed pure analoga. Adduntque puram horum nominum analogiam neque attendi secundum proportionalitatem, quippe qua, uti opinantur, usus nominis analogi semper reddatur metaphoricus, neque etiam eam attendi secundum eum modum attributionis unius ad alterum vel multorum ad unum qui a recentibus hujus sententiae patronis appellatur *attributio extrinseca*, sed eam unice attendi secundum alium quemdam attribu-

tellectus nostri necesse est formari de perfectione divina conceptiones formaliter diversas eam inadaequate repraesen-

tionis modum, qui ab iisdem recentibus appellatur *attributio intrinseca*. Quodsi ab his auctoribus scisciteris in quonam demum consistat haec analogia attributionis intrinsecae quae univocationem tollat, aiunt eam cerni in eo quod forma nomine communi significata intrinsece quidem participetur ab omnibus de quibus nomen illud dicitur, non tamen aeque primo istis omnibus competat, sed in ea descendat ordine quodam, h. e. ita ut per prius inveniatur in uno et per essentialem dependentiam ab hoc uno derivetur ad cetera.

Sententiam ita perhibentem esse falsissimam, perspicue patet tum ex argumentis factis contra sententiam Scoti tum ex tota doctrina hactenus stabilita. Illud vero insuper notandum est, eam, in quantum ponit cum perfecta praecisione entis vel nominum de Deo et creaturis dictorum posse stare puram horum nominum analogiam, esse intrinsece contradictoriam. Quippe *a*) analogia quam ea sententia tribuit enti vel nominibus de Deo et creaturis communiter dictis, non est analogia secundum intentionem sive secundum rationem nominis, sed secundum esse tantummodo : omnis porro hujusmodi analogia includit univocationem, uti verissime asseruerunt non modo Scotus sed et Arriaga (in Cursu philosophico, disp. logica 11, sect. 2), vir cetequin placitis Doctoris eximii apprime addictus. Sane *b*) quae conveniunt in uno conceptu omnino praeciso, eorum non solum nomen est idem sed et ratio secundum illud nomen est simpliciter eadem : quae autem hujusmodi sunt, sunt univoca, quandoquidem de eis verificatur definitio univocorum. Sive, quod idem est, *c*) non cadit medium inter aequivoca et univoca, unde omne nomen quod non est aequivocum, necesse est esse univocum : sed nomen cui ex parte suorum significatorum respondet conceptus perfecte praecisus, non est nomen aequivocum, quandoquidem non est nomen multiplicis significationis ; restat ergo ut omne tale nomen sit nomen univocum. Contradictoria ergo asserunt praedictae sententiae auctores, quando ex una parte statuunt enti et nominibus perfectionum de Deo et creaturis dictarum respondere conceptum objectivum perfecte unum sive perfecte praecisum, et quando ex alia parte decernunt eo nomina non esse univoca, sed pure analoga.

Altera sententia quae hic memoranda restat, est quorumdam veterum Thomistarum qui censuerunt ens dictum de decem praedicamentis non esse analogum nisi sola analogia attributionis, quique idcirco asseveraverunt ei *nullo modo* respondere conceptum objectalem qui *per se sit unus*. Bipartito autem divisi sunt. Quidam eorum consequenter posuerunt ens non dici denominatione intrinseca nisi de sola substantia. Ita Aegidius Romanus (in Metaph. IV, qq. 3 et 4; VII, q. 2 et in libello de esse et essentia, q. 10) et Augustinus Niphus (in Metaph. IV, disp. 1). Quorum opinamentum esse oppido absurdum, liquet ex eo quod, quum quantitas, qualitas et ceterorum generum accidentia sint reales ac positivae affectiones substantiae, vel realiter ac positive denominent substantiam, vel sint etiam realia ac positiva

tantes; ex quo sequitur hanc perfectionem, quae in se una est et indivisa, ratione distingui in plures ac diversas perfectiones. 3° Sicut se habet quaelibet res creata ad recipiendam similitudinem divinae perfectionis secundum esse reale, ita se habet quilibet intellectus creatus ad recipiendam illius similitudinem secundum esse intelligibile. Sed propter limitationem creaturarum fit ut similitudo perfectionis divinae procedat in eas per plures ac distinctas formas reales perfectionum, utque per consequens perfectiones quae in Deo sunt unite ac indivisim, recipiantur in eis sparsim atque divisim. Ergo similiter propter limitationem intellectus creati necesse est ut similitudo perfectionis divinae procedat in talem intellectum per plures ac distinctas species intelligibiles perfectionum, utque per consequens in conceptibus quos intellectus creatus talibus speciebus actuatus intra se format, perfectiones divinae, quae secundum se sunt unum idemque, inter se formaliter distinguantur. Quamobrem, etiamsi intellectus noster cognitionem suam non a rebus sed immediate a Deo reciperet, adhuc tamen id quod in Deo est unum, oporteret in eo plurificari secundum plures species intelligibiles et secundum plures conceptus mediantibus talibus speciebus efformatos, haud secus atque in aliis creaturis multiplicatur processio bonitatis divinae secundum plures ac diversas perfectionum formas.

principia agendi patiendive, impossibile est de eis dicere ea esse purum nihilum; hoc tamen de eis dicendum foret, si ea non denominarentur entia nisi extrinsece, quia de quo non dicitur ens nisi extrinsece, id secundum se sive intrinsece est non ens sive purum nihilum. — Alii vero praedictae sententiae auctores, ut salvare possent ens intrinseca denominatione dici de omnibus praedicamentis, asseruerunt nomine entis significari hoc disjunctum quod est *substantia vel accidens*. Ita Hervaeus, in suis Quodlibetis. quodlib. 2, q. 7, Dominicus de Flandria, in Metaph. IV, q. 2, a. 6, et Paulus Soncinas, in Metaph. IV. qq. 2 et 3. Verum et horum modus dicendi implicat contradictionem. Quod enim nomen significat conceptum disjunctum. illud non prius significat unum disjunctorum quam aliud; proindeque. si ens significaret substantiam et accidens disjunctive, sequeretur ipso non significari substantiam primario et accidens secundario, et sic ipsum ne analogia quidem attributionis esse analogum, cujus tamen oppositum a praedictis auctoribus asseritur.

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

111. Duo praecipua argumenta quae adducuntur a Scoto ad ostendendum perfectiones Dei absolutas distingui inter se formaliter ex natura rei, jam fuse recitata sunt pp. 202-208, ubi ea legesis.

Solutio argumentorum a Scoto petitorum

Ad prius dicitur 1° propositionem quae in ea fungitur vice Majoris, non esse veram universaliter, sed particulariter dumtaxat. Quod videlicet tali propositione asseritur, nempe quorumcumque rationes formales sint diversae, ea a parte rei actu inter se distingui, id verum est quidem, si sermo sit de iis quae vel sunt essentiae completae vel saltem non se habent subalternatim in eadem serie praedicamentali; falsum vero illud est, si sermo sit de iis quae se habent subalternatim in eadem serie praedicamentali, h. e. quae sunt partes quidditativae ejusdem essentiae. Sic v. g. animalitas et rationalitas rationibus suis formalibus ita perfecte inter se differunt ut neutra earum in sua ratione implicite contineat alteram; nec tamen illud obstat quominus in homine, prouti est a parte rei, eae nullam prorsus habeant inter se distinctionem actualem.

1° ex eo quod variarum perfectionum simplicium sunt diversae definitiones;

Et quando hujus oppositum nititur evincere Scotus, dicendo rationem formalem alicujus, quippe quae sit ejus definitio, ipsum repraesentare qualis est in se et non solummodo qualis est in intellectu, proindeque fieri non posse ut quaedam, prouti subsunt rationibus sive conceptibus formalibus intellectus actu inter se distinguantur, absque hoc quod etiam, prouti sunt a parte rei, actu inter se distinguantur; quando, inquam, pro propositione illa sua majore in tota sua universalitate accepta ita arguit Scotus, *respondetur* in tali ejus probatione confundi duo quae apprime inter se discernenda forent, nempe *a*) ea quae iis nostris conceptibus quae sunt *primae intentiones*, de rebus, quales sunt in se, apprehendimus, et *b*) *ea quae consequuntur ex modo* quo res hisce nostris conceptibus apprehendimus. Quod videlicet intellectus, efformando conceptum animalitatis, directe apprehendit quodque proinde in omni animali, prouti est a parte rei, oportet inveniri, id est animalitas absolute et sine addito, non vero hoc est animalitas et ejus distinctio a rationalitate vel ab alia differentia animalitatem

ad talem vel talem speciem contrahente. Verum distinctio animalitatis a rationalitate est aliquid quod unice consequitur ex nostro modo intelligendi, quodque proinde nullatenus ingreditur ipsum conceptum objectivum sive definitionem animalis. Ex hoc ipso enim quod animalitas et rationalitas directe a nobis concipiuntur in mutua abstractione a se invicem; ex hoc ipso, inquam, necessario est consequens ut ipsae, *quantum ad esse quod habent in intellectu*, formaliter inter se differant. Ideoque, quando intellectus *reflectit* in conceptus animalitatis et rationalitatis directe a se efformatos, apprehendit animalitatem ut aliquid distinctum a rationalitate. Et hoc significari solet dicendo rationes animalitatis et rationalitatis inter se formaliter distingui. Nempe, uti scite advertit s. Thomas (in Sent. I, dist. 2, q. 1, a. 3), hoc nomen *rationis* non est nomen primae intentionis, h. e. tale quod significet rem secundum quod est in semetipsa, sed, sicuti haec nomina *genus*, *species*, et alia hujusmodi, ipsum est *nomen secundae intentionis*, h. e. tale quod non significet rem nisi secundum quod habet esse in intellectu.

Nec tamen hoc primo responsionis modo sufficienter solvitur argumentum Scoti, et hoc propter duo. *Primo*, quia ex ea accipitur dumtaxat ea quae secundum rationem sunt partes quidditativae ejusdem essentiae completae, non distingui inter se a parte rei distinctione aliqua actuali; hoc autem nihil juvat ad ostendendum inter perfectiones divinas non inveniri distinctionem aliquam actualem a parte rei, quandoquidem neque secundum rei veritatem neque secundum Scotistas perfectiones divinae concipi possunt ad modum partium essentiam aliquam completam suo concursu constituentium. *Secundo*, quia rationes plerarumque perfectionum quarum praedicationem e rebus creatis in Deum transferimus, non se habent subalternatim in eadem serie praedicamentali, et quia, per consequens, si tales rationes, puta ratio bonitatis, ratio sapientiae, ratio justitiae, quidditative repraesentarent perfectiones divinas, sicuti quidditative repraesentant perfectiones creatas, necesse esset concludere perfectiones per ipsas repraesentatas non minus in Deo quam in re aliqua creata actu inter se distingui.

Respondetur itaque 2°, prorsus negando id quod Scotus in priore illo suo argumento assumit, nempe nostros con-

ceptus perfectionum a rebus creatis abstractarum esse conceptus quidditativos perfectionum in Deo inventarum, h. e. hosce nostros conceptus esse tales ut eisdem natura perfectionum in Deo inventarum *definiatur*. Et ratio negandi hanc Scoti assumptionem accipitur partim quidem ex infinitate omnis perfectionis divinae, partim vero ex finitudine et formali diversitate nostrorum conceptuum. Etenim *a*) perfectio quae sit infinita, nequit comprehendi conceptu aliquo finito, cujusmodi est omnis conceptus mentis humanae. Sed ad hoc ut aliquis noster conceptus contineret definitionem alicujus perfectionis in Deo existentis, oporteret illam Dei perfectionem, quae infinita est, nostro conceptu comprehendi, quandoquidem definitio adaequat rem definitam, eam perfecte circumscribens. Quamobrem, etiamsi intellectus noster non a rebus sed immediate a Deo acciperet, adhuc tamen impossibile foret aliquem nostrum conceptum esse conceptum quidditativum sive definitivum alicujus perfectionis Deo inexistentis. Sane *b*) omnis perfectio divina, eo ipso quod est infinita, non est magis ipsa quam quaelibet alia perfectio divina; unde nequit aliquis conceptus esse conceptus quidditativus perfectionis Deo inexistentis, nisi per eum omnes omnino perfectiones divinae tamquam quaedam inter se formaliter identificata repraesententur. Propter hoc ipsum ergo quod nostri conceptus perfectionum a rebus creatis abstractarum repraesentant perfectiones divinas in formali distinctione a se invicem, impossibile est ullum talem conceptum esse conceptum quidditativum perfectionis alicujus divinae. Sive, quod idem est, *c*) non est in Deo propria, h. e. definita, natura sapientiae, neque est in eo propria, h. e. definita, natura alius cujuscumque perfectionis, sed est in eo natura superioris ordinis, eaque unica dumtaxat, nempe simplicissima natura Deitatis, quae in identitate non modo formali sed et transcendentali omnes omnino perfectiones complectitur quae in rebus creatis distinguuntur. Propter hoc ipsum ergo quod nostri conceptus perfectionum, *in quantum sunt quidditativi*, repraesentant propriam naturam sapientiae et justitiae et aliarum hujusmodi perfectionum; propter hoc ipsum, inquam, impossibile est dicere aliquem conceptum a nobis habitum esse conceptum quidditativum alicujus perfectionis Deo inexistentis.

Nec tenet ratio quam ad probandam suam assumptionem adducit Scotus, dicendo, si propter infinitatem Dei fieret ut sapientia, bonitas et aliae hujusmodi perfectiones non invenirentur in Deo secundum proprias suas naturas, dicendum fore hasce omnes perfectiones non inveniri in Deo formaliter sed causaliter dumtaxat : hoc porro posito, Deum reddi omnimodis incognoscibilem. Non tenet, inquam, haec Scoti probatio. Ex eo enim quod in Deo est formaliter sapientia, non est consequens ipsam quidditatem sapientiae divinae complete definiri hac sola formalitate sapientiae et sic in Deo inveniri propriam naturam sapientiae. Sed contra, uti modo a nobis ostensum est, ex eo quod sapientia divina est infinita, necessario est consequens ipsam quidditatem hujus perfectionis divinae, quam nominamus sapientiam, ita esse formaliter sapientiam, ut sit simul formaliter et justitia et bonitas et omnis omnino perfectio in Deo inventa.

2° ex eo quod de attributis divinis verificentur a parte rei praedicata contradictoria.

112. *Ad alterum argumentum Scoti respondetur*, concedendo id quod asseritur in ejus Majore, nempe ea de quibus, prouti sunt a parte rei, verificantur praedicata contradictoria, distingui inter se distinctione aliqua actuali omnem considerationem intellectus antevertente. Sed negatur id quod asseritur in Minore ejusdem argumenti, nempe de intellectu divino et de voluntate divina, prouti sunt a parte rei, verificari praedicata contradictoria, Inhaerentes videlicet doctrinae traditae a s. Thoma in I^{a}, quaest. 39, a. 1, ad 2^{m}, dicimus hasce propositiones : in divinis intellectus est principium producendi Verbum, non autem voluntas ; voluntas est principium producendi Spiritum sanctum, non autem intellectus, formaliter procedere de intellectu et voluntate divinis, prouti inter se distinguuntur distinctione rationis fundata in distinctione virtuali.

Et quando talem solutionem impugnat Scotus, dicendo : ad nullum ens reale praesupponi aliquid quod sit factum ab intellectu, porro personas Verbi et Spiritus sancti esse realissimas et praesupponere distinctionem inter intellectum divinum et voluntatem divinam ; quando tali ratione, inquam, solutionem modo datam impugnat Scotus, *respondetur* simpliciter negando ad distinctionem personarum divinarum praesupponi distinctionem aliquam actualem intellectus et voluntatis in Deo, et non sufficere eorumdem distinctionem mere virtualem. Licet enim ante omnem actum intellectus negotiantis

circa distinctionem attributorum divinorum, Filius producatur per modum intellectus, non autem Spiritus sanctus, Spiritus sanctus vero producatur per modum voluntatis, non autem Filius, non tamen sequitur ex hoc intellectum et voluntatem actu distingui in Deo ante omnem considerationem intellectus; sed sufficit ante omnem considerationem intellectus esse in Deo actu et formaliter, licet indivise et indistincte, tam intellectum quam voluntatem.

Et quando contra hoc rursum arguit Scotus, dicendo sic principium productivum Filii et Spiritus sancti fore ejusdem rationis: hoc porro esse impossibile, quia principium productivum quod sit ejusdem rationis, non determinatur ad certam pluralitatem, *respondetur* principium productivum esse ejusdem rationis, posse intelligi dupliciter. *Primo*, ita ut propterea illud dicatur esse ejusdem rationis, quia est limitatum ad certum modum perfectionis specificae, puta quia est intellectus, non autem etiam voluntas. *Secundo*, ita ut propterea principium productivum dicatur esse ejusdem rationis, quia, licet non sit limitatum ad aliquam speciem perfectionis, immo licet sit penitus illimitatum ad omnem modum et genus et speciem perfectionis, tamen non habet aliquam pluralitatem aut distinctionem rationum perfectionalium in actu, sed est unum et indivisum et idem in perfectione et ratione perfectionis. Tali itaque distinctione supposita, dicimus ante omnem actum intellectus principium productivum in divinis esse unius rationis posteriore modo, non autem modo priore. Dicimus ulterius essentiam divinam, eo quod sit principium productivum unius rationis posteriore illo modo, posse esse determinatam ad certam pluralitatem productionum. Eam videlicet, secundum quod formaliter includit intellectum, posse esse productivam unius, secundum quod vero formaliter includit voluntatem, posse esse productivam alterius.

Et quidem distinctionem cui innititur haec responsio, ipsi Scotistae coguntur adhibere, si velint declarare quanam ratione ab una potentia divina diversi effectus procedant ad extra. Oportet videlicet ut dicant a potentia divina secundum unam ipsius virtualitatem effectum talis speciei procedere, secundum aliam vero ejus virtualitatem effectum alterius speciei procedere. (Cf. Capreolus, in Sent. I, dist 8, q. 4, a. 2.)

CAPUT II.

De aeternitate Dei.

Duratio in communi.

113. Duratio est *permanentia rei in essendo*. Hinc omnis duratio vel intrinsece includit extensionem aliquam successivam, vel, si sit formaliter indivisibilis, continet rationem intrinsecam ac veluti fundamentum cur res per eam durans aut actu coexistat durationi extrinsecae successivae aut coexisteret tali durationi, si ea, dum ipsa existit, inveniretur in rerum natura.

Praecipuae ejus divisiones.

Dividitur autem duratio 1° in durationem intrinsecam et durationem extrinsecam. — *Duratio intrinseca* est ea unde res durans formaliter et intrinsece habet ut sit durans, h. e. ut sibi vindicet quamdam continuationem sive perseverantiam in essendo. *Duratio extrinseca* sive *extrinsece denominans*, est duratio inventa extra rem durantem notificansque per modum mensurae quanta sit intrinseca hujus rei duratio. Ex qua definitione eruuntur duo, scilicet *a*) durationem extrinsecam, si non comparetur ad rem quam extrinsece denominat, sed ad subjectum cui inest, esse durationem aliquam intrinsecam, et *b*) a tali duratione non derivari denominationem durantis ad rem extrinsecam, nisi quatenus haec per durationem suam intrinsecam formaliter terminat duplicem illius ad se respectum, nempe tum α) respectum coexistentiae — tum β) respectum mensurationis activae.

Dividitur duratio 2° in durationem successivam et durationem permanentem sive indivisibilem. — *Duratio successiva* est ea quae constat partibus habentibus inter se ordinem secundum prius et posterius, h. e. partibus praeteritis et futuris. *Duratio permanens* est ea quae caret successione, quaeque proinde non constat partibus praeteritis et futuris sed *tota* est *simul*.

Controversia de comparatione

114. Est autem controversia inter auctores per quid res creatae formaliter et intrinsece durent : an per ipsum suum *esse*, h. e. per propriam suam entitatem, prouti haec est

posita sub *esse* actualis existentiae, uti decernunt multi ex veteribus Scholasticis, quos recitat ac sequitur Suarezius (1), an vero per aliquid modale propriae ipsorum entitati realiter superadditum ideoque et ab eadem realiter distinctum, uti cum Scoto (2) videtur explicanda sententia s. Bonaventurae (3) et uti inter recentiores tenent cardinalis de Lugo (4), Ruvius (5), Arriaga (6), Ulloa (7), et Silvester Maurus (8).

durationis creatae ad rem per eam intrinsece durantem quantum ad utriusque inter se identitatem vel distinctionem.

Prior sententia defenditur a Suarezio hoc argumento, quod duratio non nominat nisi permanentiam in essendo, hoc autem falsum esset, si duratio esset aliquis modus realis superadditus rei duranti, quia sic ipsa jam non esset sola permanentia sed et augmentatio quaedam. Apparet tamen talem rationem concludendi multipliciter deficere. Nam *a*) committitur in ea sophisma consequentis. Ex eo enim quod permanentia essendi in communi non importat in suo conceptu augmentationem aliquam, nequit valide concludi *talem specialem permanentiam in essendo*, quae est duratio rerum creatarum, non importare in suo conceptu augmentationem aliquam; sed ad determinandum sitne talis conclusio vera an falsa, oportet attendere ad speciales conditiones durationis creatae. — Insuper *b*) quando Suarez in Majore illius sui argumenti accipit ut aliquid per se evidens permanentiam rerum creatarum in essendo non dicere augmentationem aliquam, aut ipse intendit loqui de augmentatione qua ipsum *esse* rei durantis augmentetur, et sic vera est quidem Major praedicti argumenti, sed falsa est ejus Minor: non enim ex hoc quod intrinseca rei creatae duratio ponitur modaliter ab ea re distingui, consequens est hujus rei *esse* successive crescere sive successive augmentari. Aut, uti revera ejus verba interpretanda sunt, ipse intendit loqui de augmentatione qua duratio rei creatae, h. e. qua hujus rei in essendo perseverantia augmentetur; et sic vera est qui-

(1) Dispp. metaph., disp. 50, sectt. 1a et 5a.
(2) In Sent. II, dist. 2, q. 1.
(3) In Sent. II, dist. 2, p. 1, a. 1, q. 3.
(4) De sacramento Eucharistiae, disp. 5, sect. 3, n. 65 et sect. 5, n. 132.
(5) In Physic. IV, c. 14, q. 4.
(6) Cursus philosophicus, disp. phys. 15.
(7) Prodromus, disp. 7, c. 2.
(8) Quaestiones philosophicae, tom. II, q. 32.

dem Minor argumenti, sed in ejus Majore petitur principium: in quaestionem enim venit cum auctoribus alterius sententiae utrum perseverantia in essendo, qualis competit rebus creatis, non admittat intrinsece magis et minus, et sic non sit intrinsece augmentabilis. — Quinimmo *c*) in Majore illius sui argumenti Suarezius assumit aliquid manifeste falsum contradicensque iis quae ipsemet paulo post tradit de conceptu durationis. Quippe in omni omnino sententia necesse est dicere in conceptu durationis creatae importari augmentabile aliquid : unde de eo est solummodo lis inter auctores, utrum illud augmentabile in conceptu omnis durationis creatae importatum, sit connotatum aliquod extrinsecum, nempe duratio aliqua successiva extrinseca cui res durans per intrinsecam suam durationem vel coexistat vel saltem coexisteret, si ea duratio successiva inveniretur in rebus, an vero illud augmentabile sit ipsamet intrinseca duratio rei creatae durantis.

Ceterum positive excluditur sententia Suarezii ex eo quod, ea stante, redditur impossibile dicere res illas creatas, *quarum esse est permanens*, *a*) posse habere initium et finem essendi, et *b*) posse plus vel minus durare. Sicuti enim ejusmodi res habent totum suum *esse* simul, ita haberent etiam totam suam *durationem possibilem* simul ; proindeque, si semel essent, aeternaliter essent, sine principio et sine fine. Huc accedit *c*) quod, nisi dicatur intrinsecam durationem rei cujuslibet creatae constare partibus successivis quarum una eam formaliter denominet esse *nunc*, alia vero eam formaliter denominet esse *tunc;* accedit, inquam, quod nisi ita dicatur, impossibile est assignare fundamentum relationum sive coexistentiae sive prioritatis ac posterioritatis quae inter res quaslibet creatas tam spirituales quam materiales intercedere possunt.

Dicendum est igitur cum auctoribus alterius sententiae intrinsecam durationem rei omnis creatae successivam esse, talem videlicet quae fluat per partes praetereuntes advenientesque. Ex quo jam ulterius cum iisdem auctoribus colligendum est, eas saltem res creatas quarum *esse* est permanens, intrinsece durare per durationem quae sit modus earum entitati realiter superadditus. At vero etiam de iis rebus creatis, quarum *esse* formaliter consistit in motu, asseren-

dum est eas durare per durationem intrinsecam a se modaliter distinctam. Patet id — tum *a*) ex eo quod quae partes in motu aliquo sunt priores, eae in motu contrario sunt posteriores, quodque per consequens quaelibet pars motus est per se indifferens ad induendum respectu partium aliarum oppositas rationes prioris et posterioris; — tum *b*) ex eo quod quilibet motus est per se indifferens ut fiat in hac vel in illa parte temporis; — tum denique *c*) ex eo quod varii motus differunt inter se secundum tarditatem et velocitatem, quodque per consequens alia est quantitas motus, alia vero est quantitas durationis intrinsecae motus.

Communicantia substantiae creatae et omnium ejus accidentium in eadem numero duratione.

115. Porro per eamdem durationem intrinsecam durant tum substantia creata tum omnia ejusdem accidentia, sive horum *esse* sit permanens. sive consistat in motu. Sicuti ab eadem numero quantitate tum substantia tum omnia ejus accidentia formaliter habent ut sint quanta. Superflue enim pro multiplicatione accidentium multiplicarentur durationes intrinsecae, siquidem per unam durationem substantiae. utpote omnibus accidentibus sese intrinsece communicantem, omnia accidentia durare possunt.

« Quando » intrinsecum.

116. Partes successivae ex quibus intrinsece constat omnis duratio creata, vocantur a recentioribus « quandocationes » sive « quando intrinseca. » Est autem *quando intrinsecum* modus a re cujus est modus realiter distinctus eamdemque intrinsece denominans esse nunc vel fuisse tunc vel futuram esse aliquando. Et quidem quandocationes e quibus intrinsece componitur duratio successiva continua, sunt in infinitum divisibiles in alias quandocationes. Quamobrem partes durationis successivae continuae non sunt nisi *praeteritum* et *futurum*. *Praesens* vero et generatim *nunc indivisibile* sive *instans*, non est pars durationis successivae continuae, sed est vel indivisibilis terminus quandocationis vel est indivisibilis copula continuans duas inter se quandocationes. — Si qua vero sit duratio successiva discreta, necesse est dicere quandocationes, e quibus tamquam ex partibus talis duratio constat, esse totidem *nunc indivisibilia* sive totidem *instantia intrinseca*, quorum unumquodque sit sufficiens ad fundandam coexistentiam ad partem finitam nostri temporis. Unde partes durationis successivae discretae sunt non solum *praeteritum* et *futurum*, sed etiam *praesens*.

Controversia de propriis notionibus temporis et aevi.

117. Durationis creatae duae sunt omnino species, scilicet *a*) *duratio temporalis*, quae est duratio rerum materialium, h. e. earum omnium rerum quarum esse vel est transmutabile vel in transmutatione consistit, et *b*) *duratio aeviterna*, quae est duratio rerum intransmutabilium sempiternarumque, h. e. substantiarum separatarum.

Cujus divisionis ut et ratio assignetur et determinatus sensus aperiatur, quaeri solent potissimum duo, scilicet 1° in quonam consistat propria ratio temporis itidemque in quonam consistat propria ratio aevi, et 2° sitne unum numero tempus dumtaxat, a quo per denominationem extrinsecam omnis duratio rerum corruptibilium ab hoc tempore differens denominetur temporalis itidemque sitne unum numero aevum dumtaxat, a quo per denominationem extrinsecam omnis duratio rerum incorruptibilium denominetur aeviterna, an contra, quot sunt durationes rerum corruptibilium, tot etiam sint tempora, et quot sunt durationes rerum incorruptibilium, tot etiam sint aeva. Aliter et aliter ad has quaestiones respondent auctores prouti aliter et aliter sentiunt de comparatione durationis creatae ad rem per eam intrinsece durantem, quantum ad utriusque inter se realem identitatem vel realem distinctionem.

Qui videlicet tuentur priorem ex duabus illis sententiis quae de natura durationis creatae in communi superius expositae sunt, ita ferme unanimiter decernunt : Nomine temporis aiunt ab omnibus intendi significari durationem quamdam successivam continuam, ideoque *a*) tempus non posse esse nisi intrinsecam durationem motus alicujus. Quia enim duratio non distinguatur realiter ab esse rei per eam intrinsece durantis, oportere ut cujus rei intrinseca duratio consistat in continuo fluxu partium priorum ac posteriorum, hujus etiam esse consistat in continuo fluxu partium priorum ac posteriorum. Attamen tempus non esse intrinsecam durationem motus cujuscumque, sed necessario dicendum esse *b*) illud, etiam quantum ad id quod in ejus conceptu est reale, esse unum numero dumtaxat. Quippe tempus addere supra durationem continuam successivam rationem mensurae naturalis et communis, talem autem mensuram omnis durationis harum rerum inferiorum non posse esse nisi motum quo apparenter quidem coelum stellatum, realiter vero tellus

circa axem suum torquetur. Et hoc propterea, quia hic motus non solum sit perpetuus, sed ad differentiam omnium aliorum motuum, sit maxime illustris, maxime notus et summe regularis. Ceterum *c*) successionem continuam sive prioritatem et posterioritatem in motu illo locali coeli stelliferi se tenere materialiter in conceptu temporis ; id vero quod in ejusdem conceptu sit formale, esse rationem numeri numerati, et propterea tempus compleri in formali sua ratione per aliquid rationis. Quippe motum coeli stelliferi non habere rationem mensurae, nisi quatenus ejus partes priores ac posteriores sint actu numerabiles et sic tempus sit numerus ; ipsius autem partes priores ac posteriores non esse actu numerabiles, nisi quatenus per operationem intellectus actu inter se distinguantur. Porro *d*) per denominationem extrinsecam a tempore eas mensurante tum durationem intrinsecam omnis motus qui sit alius a motu coeli stelliferi, tum durationem intrinsecam omnium substantiarum corruptibilium et accidentium earumdem permanentium sortiri appellationem durationis temporalis. Et quidem tempore tamquam mensura propria posse mensurari intrinsecam durationem motus cujuslibet, esse per se manifestum : quum enim omnis talis duratio consistat in continua successione et sic sit formaliter quanta, ei partem aliquam temporis quantitative adaequari. At vero etiam substantias corruptibiles et accidentia earumdem permanentia, quantum ad intrinsecam suam durationem, utut haec secundum se non sit quanta sed indivisibilis, posse mensurari tempore, ex eo liquere quod omnes hujusmodi res, quippe quae sint corruptibiles, habeant naturaliter initium finemque essendi in tempore.

Quod vero attinet ad intrinsecam durationem aeviternorum, h. e. substantiarum angelicarum, ponunt praedicti auctores omnem talem durationem esse indivisibilem et, quantum est per naturalem potentiam angeli, indefectibilem, ideoque et totam simul, talem tamen quae per substractionem extrinseci influxus Dei conservantis deficere possit. Ratio eorum est quod esse angeli, a quo supponunt non distingui intrinsecam ejusdem durationem, non modo intrinseca successione caret, sed etiam naturaliter est indefectibile. Addunt autem solummodo durationem supremi angeli, cujus esse est simplicissimum et maxime uniforme, habere

rationem aevi; et propterea aevum, sicuti tempus, esse unum numero dumtaxat. Quod quidem probant ex eo quod aevum superaddat durationi indivisibili et naturaliter indefectibili rationem mensurae, in unoquoque autem genere id quod est simplicissimum, sit mensura ceterorum. Quapropter ultimato concludunt intrinsecam durationem angelorum inferiorum non dici aeviternam nisi per extrinsecam denominationem ab aevo hanc durationem mensurante.

Principalis radix hujus sententiae, quae est intrinsecam durationem rerum creatarum identificari cum esse earumdem et propterea intrinsecam durationem rerum creataram permanentium successione carere; haec principalis radix memoratae sententiae, inquam, jam in superioribus falsitatis convicta est. Verum et altera ejus radix, quae est tempus habere essentialiter rationem mensurae, videtur esse falsissima. — Insuper duo consequuntur ex eadem sententia quae videntur includere manifestam repugnantiam. Nempe *primo*, si stet id quod assumit haec sententia, durationem videlicet tum substantiarum incorruptibilium tum accidentium earumdem permanentium esse intrinsece indivisibilem, impossibile est dicere talem durationem mensurari tempore. Quippe *a*) quod in ratione durationis non est quantum sed intrinsece indivisibile, illud per mensuram aliquam durationis mensurari non potest : ad hoc enim mensura aliqua durationis accipitur ut per eam nobis notificetur *quanta sit duratio mensuranda*. Itidem *b*) dato et non concesso durationem quae sit intrinsece indivisibilis, esse capacem mensurationis passivae, non potest tamen talis duratio mensurari tempore, quae est mensura quantitativa : oportet enim mensuram esse unigeneam mensurato; nec vero possibile est per mensuram quantitativam mensurari aliquid quod secundum se non sit quantum.—Quod autem dicunt isti auctores, nempe quorum esse habet naturaliter initium ac finem in tempore, eorum intrinsecam durationem mensurari tempore, id verum est quidem; at id nullatenus favet eorum sententiae : ex eo enim quod res corruptibiles habent naturaliter initium finemque essendi, oporteret concludere earum durationem esse intrinsece successivam, uti supra ostensum est. Quod vero insuper dicunt iidem auctores, nempe propterea durationem rerum transmutabilium, utut sit intrinsece indi-

visibilis, mensurari tempore, quia per hanc suam durationem res transmutabiles successive coexistunt tempori, id apparet falsissime asseri : rei enim indivisibiliter durantis coexistentia ad tempus non est successiva sed tota simul, quia, licet partes temporis sint successivae per comparationem ad se invicem, non sunt tamen successivae per comparationem ad durationem indivisibilem eas virtualiter continentem. — Ulterius *secundo*, si stet id quod assumitur in praedicta sententia, nempe durationem aeviternam identificari cum esse aeviterni et per consequens omnem talem durationem esse indivisibilem et totam simul, impossibile est dicere durationem unius aeviterni mensurari duratione alius aeviterni. Nam, ut omittamus *a*) per mensuram durationis oportere nos certificari de quantitate durationis mensurandae, et per consequens durationem quae non sit quanta sed indivisibilis, neque posse esse durationis mensuram neque etiam posse tali mensura mensurari; ut hoc omittamus, inquam, at certe, *b*) si duratio cujuslibet aeviterni tota quanta consistat *in nunc aliquo indivisibili et naturaliter indefectibili*, omnis talis duratio magis erit nota ex propria sua ratione, h. e. ex incorruptibilitate τοῦ esse aeviterni cum ipsa identificati, quam ex sui comparatione ad durationem alius aeviterni; proindeque ea non poterit mensurari duratione alius aeviterni, quia mensuram oportet esse notiorem quam mensuratum.

118. Rejecto itaque hoc priore modo resolvendi quaestiones quae de duabus speciebus durationis creatae sunt superius propositae, *dicendum est* 1° cum auctoribus alterius sententiae, in eo cerni primariam differentiam inter intrinsecam durationem rerum corruptibilium et intrinsecam durationem rerum incorruptibilium, quod prior duratio consistat in continua successione quandocationum in infinitum divisibilium, posterior vero duratio consistat in discreta successione quandocationum indivisibilium sive instantium angelicorum. Ratio prioris partis est quod res quaelibet corruptibilis potest deficere in quolibet instanti nostri temporis : hoc autem contingere non posset, si successiva duratio per quam intrinsece durat omnis res corruptibilis, non esset continua sicut tempus. Ratio posterioris partis est quod substantia simplex ac spiritualis nequit esse subjectum quantitatis continuae, sive demum ea sit permanens sive sit successiva,

quodque per consequens, sicuti substantia angelica per indivisibile *ubi* intrinsecum praesentiam suam exhibet parti divisibili nostri spatii, ita etiam per indivisibile *nunc* intrinsecum ea coexistit parti divisibili nostri temporis. — *Dicendum est* 2° tempus, quantum ad id quod in ejus conceptu est reale, non nominare nisi durationem successivam continuam, et per consequens omnem omnino durationem rerum corruptibilium dici temporalem per intrinsecam denominationem. Ratio est, quod percipiendo durationem successivam continuam qualemcumque, percipimus tempus; hoc porro non eveniret, si ratio mensurae conveniret tempori per se et non per accidens tantummodo, et si, per consequens, tempus, etiam quantum ad id quod in ejus conceptu est reale, esset unum numero dumtaxat. Nihilominus concedendum est tempus esse simpliciter unum, quia tempus est nomen secundae intentionis, significans durationem successivam continuam, prouti haec operatione mentis est abstracta a rebus, uti satis apparet ex eo quod non aliunde explicari potest quomodo omnes concipiant tempus tamquam aliquid absolutum sive separatum a rebus. Itidem concedendum est esse aliquod tempus cui conveniat ratio mensurae, et tale tempus, etiam quantum ad id quod in ejus conceptu est reale, esse unum numero dumtaxat. — Quia autem de aevo loquendum est proportionaliter ad modum quo loquimur de tempore, idcirco *dicendum est* 3° etiam durationem cujuslibet substantiae separatae dici aeviternam per denominationem intrinsecam; hoc tamen non obstante, aevum non esse nisi unum dumtaxat, quia aevum, sicuti tempus, est nomen secundae intentionis. Omnino tamen negandum est esse aliquod aevum, nempe intrinsecam durationem supremi angeli, cui competat ratio mensurae respectu durationis aeviternae angelorum inferiorum. Rationes ita statuendi, sunt : — tum *a*) quod angelo inferiori non est magis nota duratio supremi angeli quam propria sua duratio, sed potius hujus oppositum est verum, — tum *b*) quod ad hoc ut una duratio aeviterna esset mensura alterius, oporteret instans unius esse aequalis vis durativae atque instans alterius : hoc autem non verificatur, quia quo angelus est perfectior, eo ejus duratio est simplicior, h. e. talis ut unumquodque ejus instans durative aequivaleat parti longiori nostri temporis.

119. Aeternitas est *duratio interminabilis et tota simul*. Celeberrima est ea ejus definitio quam tradit Boetius (libro V de Consolatione philosophiae, prosa 6) : *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Notificatur autem aeternitas per tria, uti accipitur ex ultima definitione. Formaliter quidem per haec duo : 1° quod non solum est actu *expers initii atque finis*, sed quod ei repugnat habere initium finemque, quo sensu dicitur esse duratio *interminabilis* ; 2° quod est *expers omnis omnino successionis*, quo sensu dicitur esse *tota simul*. Quocirca non est in aeternitate praeteritum ac futurum, *erat* et *erit*, heri et cras ; sed totam aeternitatem complectitur unicum atque indivisibile *nunc* immobiliter *stans* et sempiternaliter *praesens*, ratione cujus aeternitas unite ac simpliciter in se praecontinet omnes differentias durationis quae in creaturis distinguuntur. — Tertium, quod non formaliter sed materialiter est notificativum aeternitatis, illud est quod aeternitas non distinguitur ex natura rei *a substantia Dei durantis*, sed est idem quod actuale esse Dei ; unde Deus, sicut est suum esse, sic etiam est sua aeternitas. Porro secundum singulos et tres hosce suos characteres, aeternitas est exclusive et incommunicabiliter propria Dei, uti patet ex iis quae praemissa sunt de duratione rerum creatarum.

Essentiale discrimen aeternitatis ab omni duratione creata.

Propositio.

Deus per suam essentiam est aeternus.

120. Probatur I° *ratione*. — 1° Ex eo quod Deus est *absolute immutabilis*. Inde videlicet concluditur *a*) eum neque initium neque finem in durando posse habere, quia ad hoc oporteret eum esse metaphysice mutabilem ; et *b*) eum non posse durare successive, et sic acquirere atque amittere suam durationem per partes advenientes praetereuntesque, quia ad hoc oporteret eum esse physice mutabilem.

Demonstratio rationalis aeternitatis Dei : 1° ex immutabilitate Dei ;

2° Ex eo quod Deus est *ens absolute perfectissimum*. Quia videlicet in ente absolute perfectissimo necesse est formaliter contineri omnes perfectiones simplices sine ullo defectu, idcirco duratio, quae est perfectio simplex, tribuenda est Deo, sed sine admixtione compositionis, potentialitatis,

2° ex infinita Dei perfectione.

mutabilitatis vel cujuscumque deficientiae, ita ut Deus per essentiam suam actu in se complectatur totam plenitudinem durandi. Sed tribuere Deo durationem hujusmodi, id perinde est atque ponere Deum per unicum ac simplicissimum *nunc*, quae sit ejus essentia, habere durationem interminabilem ac totam simul, h. e. ipsum per suam essentiam esse aeternum.

Probatio scripturistica.

Probatur II° *ex Scriptura*, quae scilicet 1° adscribit Deo durationem initii finisque nesciam. Quod modo quidem exprimunt sacri scriptores dicendo Deum sua duratione antevertisse omne tempus non solum reale, sed etiam qualitercumque excogitabile, itidemque ejus durationem sese ultra omne tempus excogitabile exporrecturam esse. « *Prius* quam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a seculo [a qualicumque tempore ante conditionem mundi excogitabili, cujusmodi tempus retro in infinitum exporrigitur] et usque in seculum [quod similiter porro in infinitum exporrigitur] tu es Deus » (Ps. LXXXIX. 2). « Tecum *principium* in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero *ante luciferum* genui te » (Ps. CIX. 3). « Magnalia sapientiae suae decoravit, qui est *ante seculum et usque in seculum;* neque adjectum est neque minuitur » (Eccli. XLII. 21, 22). « Omnis sapientia a Domino Deo est, et *cum illo fuit semper et est ante aevum*... Sapientiam Dei *praecedentem omnia* quis investigavit ? » (Eccli. I. 1 et 3.) — Modo vero sempiternitatem divinae durationis a parte ante intelligendam dat sacra Scriptura, describendo illam tamquam *principium* absolute primum, quod virtuali antecessione omne initium possibile durationis antegrediatur. Uti v. gr. in versiculo illo primo capituli I Evangelii Joannis adeo laudato a sanctis Patribus ad vindicandam aeternitatem Verbi contra Arianos : « In principio erat Verbum. » Hoc scilicet *principium* antevertit omne tempus reale, quia a Verbo, quod erat in hoc principio, facta sunt omnia quae facta sunt (ibid. v. 3). Per adjunctum vero praeteritum indeterminatum *erat*, signatur hoc principium, quae est duratio divina, esse initii expers, quia, quodcumque initium in eo signaveris, ante illud Verbum jam *erat*. Ut enim recte in hunc locum advertit Ambrosius (De fide I. c. 3) : « Infinite tenditur *erat* : quidquid cogitaveris, Filius *erat*. » Et Hilarius (lib. VII de Trinitate) : « Transeuntur tempora, transcenduntur secula, tolluntur

aetates ; pone aliquod quodvis tuae opinionis principium, Verbum jam erat » (cf. eumdem in Ps. CIX. 3 et in Evang. Joannis VIII. 25 : Ego principium qui et loquor vobis). — 2° Sacra Scriptura diversimode asserit interminabilem durationem Dei esse *totam simul*, scilicet vel *a*) dicendo Deum ita permanere, ut *idem sit semper*, ut *ejus anni non deficiant*, ac proinde ut omnes simul praesentialiter stent. « Initio tu, Domine, *etc*... Ipsi peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur ; tu autem *idem ipse es*, et *anni tui non deficient* » (Ps. CI. 26-28). In quem locum Augustinus (in Ps. CXXI. n. 6) : « Qui sunt anni qui non deficiunt, nisi qui stant? Si ergo hi anni stant, et ipsi anni qui stant unus annus est, et ipsi anni qui stant unus dies est... Sed stat semper ille dies, et quodvis vocas illum diem ; si vis, anni sunt, si vis, dies est. Quodcumque cogitaveris, stat tamen. » — Vel *b*) aliter demonstrando durationem divinam esse totam simul, dicit sacra Scriptura longissimam nostri temporis durationem esse in Deo ejusdem extensionis cum duratione nostri temporis brevissima, quia scilicet omnia tempora, sive longa sive brevia, sunt in Deo simpliciter per unum idemque immobile *nunc*. « Unum vero hoc non lateat vos, charissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et *mille anni sicut unus dies* » (2 Pet. III. 8). « Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna, quae praeteriit, et custodia in nocte. Quae pro nihilo habentur eorum anni erunt » (Ps. LXXXIX. 4, 5). « Numerus dierum hominum, ut multum, centum anni, quasi gutta aquae maris deputati sunt ; et sicut calculus arenae, sic exigui anni in die aevi » (Eccli. XVIII. 8). — Porro 3° rationem a priori sempiternae atque immobilis aeternitatis divinae reddit Scriptura ex eo quod Deus est *suum esse subsistens*. « Antequam Abraham fieret, ego *sum* » (Jo. VIII. 58). — Quamobrem 4°, facta collatione cum textibus Scripturae qui allati sunt, concludendum est nomen *aeternitatis* accipi in Scriptura sensu propriissimo, quando de Deo dicitur ipsum permanere in *aeternum*, vel ipsum esse vivens in *aeternum* (Deut. XXXII. 40; Ps. IX. 8, XCI. 9; Dan. IV. 31; Eccli. XVIII. 1); itemque ad aeternitatem proprie dictam designandam spectare ea quae in Scripturis passim dicuntur

de Deo, nempe eum vivere *in secula seculorum* vel *ipsum ex tunc a seculo esse* (Ps. XCII. 2), et ita porro. Hoc scilicet ex nuda voce *aeternitatis* colligere non licet, quum saepe usu non minus scriptoribus sacris quam profanis auctoribus familiari, accipiatur aeternitas vel pro tempore longissimo vel pro tempore cujus finis non constituitur.

Probatio patristica.

PROBATUR III° *ex Patribus* (1), qui 1° propriam rationem

(1) GREGORIUS NAZIANZENUS, Orat. 38, n. 8 (P. G. t. 36, col. 320). « Διχῆ δὲ τοῦ ἀπείρου θεωρουμένου, κατά τε ἀρχὴν καὶ τέλος (τὸ γὰρ ὑπὲρ ταῦτα καὶ μὴ ἐν τούτοις ἄπειρον), ὅταν μὲν εἰς τὸν ἄνω βυθὸν ὁ νοῦς ἀποβλέψῃ, οὐκ ἔχων ὅποι στῇ, καὶ ἀπερείσηται ταῖς περὶ Θεοῦ φαντασίαις, τὸ ἐνταῦθα ἄπειρον καὶ ἀνέκβατον ἄναρχον προσηγόρευσεν· ὅταν δὲ εἰς τὰ κάτω καὶ τὰ ἑξῆς, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον· ὅταν δὲ συνέλῃ τὸ πᾶν, αἰώνιον. Αἰὼν γὰρ οὔτε χρόνος οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν· ἀλλ'ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος ἡλίου φορᾷ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς ἀϊδίοις αἰὼν, τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς οὖσιν οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα. »

DIONYSIUS, *De div. nominibus*, c. V, § 4. « Καὶ γὰρ ὁ Θεὸς οὔ πώς ἐστιν ὤν, ἀλλ'ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφώς. Διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος. Καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο, οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἔστιν· ἀλλ'αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι. Καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων. »

* editi ἐστίν·

MAXIMUS, *Scholia in librum de div. nom.* c. V, § 4 (P. G. t. 4, col. 313). « Ὁ οὖν Θεὸς, ὡς καὶ τοῦ εἶναι ὑπερκείμενος (τὸ γὰρ εἶναι ἐξ αἰτίας τινὸς δηλοῖ εἰς τὸ εἶναι ἀχθῆναι) ὢν ὑπερουσίως νοεῖται. Διὸ καὶ αἰὼν λέγεται εἶναι τῶν παρηγμένων ὑπ'αὐτοῦ αἰώνων. Ὅπερ γὰρ μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ'ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μήτ'αὖ μεταβεβληκέναι ἀπὸ τοῦ ἔστι, τοῦτό ἐστιν αἰών. Οὐ γὰρ μόνον τὰ ὄντα πάντα δεῖ παρεῖναι τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ, ἀλλὰ καὶ τὸ μηδὲν τοῦ ποτε μὴ ὄντος· οὐδὲ γάρ τι προσγέγονεν αὐτῷ, μὴ ὂν πρότερον. Αὕτη οὖν ἡ διάθεσις καὶ φύσις καλοῖτο ἂν καὶ εἴη αἰών· αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος εἴρηται. Εἴ τις οὖν οὕτω τὸν αἰῶνα λέγοι ζωὴν ἄπειρον, τῷ πᾶσαν ἡδὴ εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν αὐτῆς τῷ παρεληλυθέναι μηδ'αὖ μέλλειν, οὐκ ἂν εἴη πᾶσα· ἐγγὺς δὲ ἂν εἴη τοῦ ὁρίζεσθαί τί αἰών. Ἐκεῖνο γοῦν ἐστιν ἄπειρον τὸ μὴ ἐπιλεῖπον· καὶ τοῦτο κυρίως ὅτι μηδὲν ἑαυτοῦ ἀναλίσκει. Οὕτως οὖν ὁ Θεὸς καὶ αἰὼν καὶ αἰῶνας ποιῶν... Τὰ οὖν νοητὰ καὶ τὰ μὴ ὁρῶμενα κατὰ τὸν Ἀπόστολον αἰώνια. Αἰώνιον δὲ οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ αἰὼν, ἀλλὰ τὸ αἰῶνος μετέχον, τουτέστι τῆς ἀδιαστάτου καὶ ἀπείρου ζωῆς. Ὡς οὖν καὶ τῶν αἰῶνος, τουτέστι τοῦ ἀεὶ ὄντος, μετεχόντων, καθ' ὁμοιότητα αἰώνων λεγομένων ποιητὴς ὁ Θεὸς, πεποιηκέναι τοὺς αἰῶνας λέγεται, ἄντι τοῦ τὰ νοητὰ, αἰὼν αὐτῶν ὢν καὶ συνοχεύς. Οὕτω καὶ χρόνος ὁ ἄχρονος λέγεται, ἅτε καὶ χρόνων αἴτιος· ὅπερ γὰρ ἐν τοῖς νοητοῖς αἰὼν, τοῦτό ἐστιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς χρόνος. Ὥσπερ οὖν τὰ ὁρώμενα εἰκόνες εἰσὶ τῶν ἀοράτων καὶ νοητῶν, καὶ αἰῶνα λέγομεν τὴν ἀτρεμῆ ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πᾶσαν ζωὴν καὶ ἄπειρον ἡδὴ καὶ ἀκλινῆ πάντη, καὶ ἐν ἑνὶ καὶ πρὸς ἓν ἑστῶσαν· οὕτω καὶ τὸν χρόνον τότε μὲν ἐν τῷ ἀεὶ ὄντι ἀναπαύεσθαι, ἐκφαυῆναι δὲ καθ'ὑπόβασιν, ὅτε καὶ ὕστερον φύσιν ὁρατὴν ἐχρῆν προελθεῖν... Ἡ δὲ κίνησις τῶν εἰς μοίρας καὶ ὥρας καὶ νύκτας καὶ ἡμέρας διαστάσεων τοῦτο οὐ χρόνος, ἀλλ'ὁμώνυμον τῷ χρόνῳ. Ὥσπερ γὰρ τὸ μετροῦν καὶ μετρούμενον εἰώθαμεν ὁμωνύμως καλεῖν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα... »

* editi τὸ
** adde ἦν εἰς τό

aeternitatis divinae duplici hocce charactere definiunt, quod scilicet est incapax initii finisque, tum tota simul. « In

Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, lib. I (P. G. t. 45, col. 364 seqq.). « Ἡ δὲ προαιώνιος φύσις ἐκπέφευγε τὰς κατὰ τὸ πρεσβύτερόν τε καὶ νεώτερον διαφορὰς, τῷ μὴ συνθεωρεῖσθαι τῇ θείᾳ καὶ μακαρίᾳ ζωῇ, ὅσα περὶ τὴν κτίσιν ἰδίως ὁ λόγος βλέπει. Ἡ μὲν γὰρ κτίσις πᾶσα, καθῶς εἴρηται, κατά τινα τάξεως ἀκολουθίαν γεγενημένη τῷ τῶν αἰώνων διαστήματι παραμετρεῖται... Ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν οὐσία, ἅτε παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος κεχωρισμένη, πᾶσαν χρονικὴν ἀκολουθίαν ἐκπέφευγεν, ἀπ'οὐδεμιᾶς τοιαύτης ἀρχῆς εἰς οὐδὲν πέρας δι'οὐδενὸς τρόπου κατά τινα τάξιν εὑρισκομένου προϊοῦσα ἢ καταλήγουσα... Παντὶ γὰρ οἶμαι τοῦτο γνώριμον εἶναι, τῷ καὶ μετρίως ἐπεσκεμμένῳ τὰ ὄντα, ὅτι τοὺς αἰῶνας καὶ τὸν ἐν τούτοις τόπον οἷόν τι χώρημα δεκτικὸν τῶν γινομένων προκαταβαλλόμενος ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἐν τούτοις κτίζει τὰ πάντα. Οὐ γὰρ ἐνδέχεταί τι τῶν διὰ κτίσεως γεγονότων ἢ γινομένων μὴ πάντως ἢ ἐν τόπῳ ἢ ἐν χρόνῳ τὸ εἶναι ἔχειν· ἡ δὲ ἀπροσδεὴς καὶ ἀΐδιος καὶ τῶν ὄντων ἐμπεριεκτικὴ φύσις οὔτ'ἐν τόπῳ ἐστὶν, οὔτε ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ πρὸ τούτων καὶ ὑπὲρ ταῦτα κατὰ τὸν ἄφραστον λόγον, αὐτὴ ἐφ'ἑαυτῆς διὰ μόνης πίστεως θεωρεῖται, οὔτε αἰῶσι παραμετρουμένη οὔτε χρόνοις συμπαρατρέχουσα, ἀλλ'ἐφ'ἑαυτῆς ἑστῶσα καὶ ἐν ἑαυτῇ καθιδρυμένη, οὔτε τῷ παρῳχηκότι οὔτε τῷ μέλλοντι συνθεωρουμένη· οὐδὲ μήν ἐστί τι παρ'αὐτὴν ἔξω αὐτῆς, οὗ παροδεύοντος τὸ μέν τι παρέρχεται, τὸ δὲ μέλλει. »

Zacharias Mitylenaeus, *De mundi opificio* (In ultima parte disputationis). « Τί δ'ἂν εἴη ἀξιάγαστον καὶ πρέπον τῇ μακαρίᾳ φύσει ἢ τὸ ἀϊδίως δοξάζειν αὐτὴν εἶναι καὶ μόνην ἐν ἀτρεψίᾳ, οὐδενὸς δεομένην τῶν γεγενημένων, διὰ τὸ τελείαν εἶναι καὶ αὐτάρκη, ἀεί τε ὡσαύτως ἔχειν ἁπλῶς καὶ ἑνοειδῶς, καὶ μήτε ἀρχὴν ἔχειν οὐδεμίαν μηδὲ αὖ τελευτήν. » (Edit. Gallandi, t. 11, col. 284.)

Isidorus Pelusiota, Epistolarum libro III, 149 (P. G. t. 78, col. 841). « Ἡ ἀϊδιότης οἷον ἀειζωότης ἐστί. Διὸ ἐπὶ μόνης τῆς ἀνάρχου φύσεως τῆς ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης λαμβάνεσθαι εἴωθε. Τὸ μὲν γὰρ ἀθάνατον καὶ ἐπὶ τοῦ γενομένου μὲν, μὴ ἀποθνήσκοντος δὲ, οἷον ἐπὶ ἀγγέλου καὶ ψυχῆς, κατηγορεῖσθαι δύναται· καὶ τὸ ἄφθαρτον ἐπὶ τῶν πεποιημένων μὲν, κρειττόνων δὲ φθορᾶς γεγενημένων· τὸ δὲ ἀΐδιον κυρίως τῆς θείας οὐσίας ἴδιόν ἐστι. Διὸ καὶ ἐπὶ τῆς προσκυνητῆς καὶ βασιλικωτάτης Τριάδος μόνον λαμβάνεσθαι πέφυκε, τῆς τοῦ πρὸ καὶ μετὰ μὴ ἀνεχομένης μήτε τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον καταδεχομένης. »

Tertullianus, *Contra Hermogenem*, c. IV. « Quis enim alius Dei census quam aeternitas? Quis alius aeternitatis status *quam semper fuisse et futurum esse, ex praerogativa nullius initii et nullius finis?* »

Idem, *Contra Marcionem*, lib. I, cap. 3. « Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet : Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine. Hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum Deum efficiat, dum hoc est in Deo ipsa, atque ita et cetera ; ut sit Deus summum magnum et forma et ratione et vi et potestate. »

Idem, ibidem, cap. 8. « Non habet tempus aeternitas. Omne enim tempus ab ipsa est. Quod facit, pati non potest. Caret aetate quod non licet nasci.

Deo neque est *erat* neque *erit*, quae sunt partes nostri temporis fluxaeque naturae » (Gregorius Nazianzenus, Orat. 38,

Deus, si est vetus, non erit; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. *Deus autem tam alienus ab initio et fine est quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis.* »

Boetius, lib. V *de Consolatione philosophiae*, prosa 6. « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Nam quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero jam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud (sicut de mundo censuit Aristoteles) nec coeperit unquam esse nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est ut aeternum esse jure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui nec futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur. Idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. Unde quidem non recte, qui cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse unitium nec habiturum esse finem, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est. »

Cassianus, *de Incarnatione Christi*, lib. V, c. 8. « Unde etiam illud fuit quod dicentibus ad se Judaeis : Quinquaginta annos nondum habes, et Abraham vidisti ? convenientissima aeternitatis ac majestatis suae voce respondit, dicens : Amen, amen dico vobis, priusquam Abraham fieret, ego sum (Jo. VIII). Quaero ergo cujus dictum hoc velis esse ? Christi utique, absque dubio. Et quomodo qui natus recenti tempore fuerat, ante Abraham se esse dicebat ? Per illud scilicet, cui penitus unitus erat, Verbum Dei : ut intelligerent omnes quanta esset Christi ac Dei unitas, cum quidquid Deus in Christo diceret, totum jam sibi divinitatis unitas vindicaret. Bene autem conscius aeternitatis suae, illa in corpore tunc Judaeis voce respondit, qua quondam Moysi locutus fuerat in Spiritu. Hic enim ait, Priusquam Abraham fieret, *ego sum*. Moysi autem : Ego sum qui sum (Exod. III). Admirabili utique divinae naturae aeternitatem sermonis magnificentia praedicavit, quia nihil de Deo tam conveniens dici potest quam ut semper esse dicatur, quia esse nec praeteriti initium nec futuri terminum habet. Et ideo apertissime hoc de aeterni Dei natura dicitur quod aeternitati optime coaptatur. Quae quidem ipse Dominus Jesus Christus, cum de Abraham diceret, diversitate sermonis ostendit, dicens : Antequam Abraham fieret, ego sum. De Abraham dixit : *Priusquam fieret*, de se autem : *Ego sum;* scilicet quia temporalitatis est *fieri*, *esse* aeternitatis. » (Cf. ad haec S. Aug. tractatum 43 in Joan. et S. Greg. Magni homiliam 18 in Evang.)

n. 7. Videsis textum supra, pag. 125). « Secundum quod quis retro in infinita quae antecesserunt tempora respicit, dicitur Deus esse *expers initii* (ἄναρχος). Secundum vero quod porro in infinita tempora futura aspectum suum extendit, dicitur Deus *immortalis*. Secundum vero quod hanc utrinque interminabilem durationem *totam in unum recolligit*, dicitur Deus *aeternus*. Non est enim aeternitas tempus, neque pars aliqua temporis » (Idem, ibid., n. 8): « Deus neque *fuit* neque *erit*, immo neque *est* [h. e. ejus *esse* non est quale est *esse* nostrarum rerum, quae ex nihilo traductae sunt ad esse]. Sed ipsum est seculum seculorum, antevertens omnia secula » (Dion., De div. nom. c. V). « Natura aeternitatis divinae in hoc cernitur quod et *semper est*

Aug. l. XI Conf. c. 11. Videsis supra p. 192.

Aug. l. XI Conf. c. 13. « Nec tu tempore tempora praecedis : alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine *semper praesentis aeternitatis*, et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et, cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt (Ps. CI, 28). Anni tui nec eunt, nec veniunt; isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui *omnes simul stant*, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt : isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus; et dies tuus non quotidie sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas; ideo coaeternum genuisti cui dixisti : Ego hodie genui te » (Ps. II, 7.)

Idem, in tractatu in Ps. CI. « Non enim aliud anni Dei et aliud ipse Deus : ideo anni Dei aeternitas est. Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile. »

Gregorius Magnus, libro XVI *Moralium*, c. 20. « Ibi (in Deo) quippe *Est*, quod nec initio incipitur, nec fine terminatur, ubi neque exspectatur quod veniet, neque percurrit quod debeat recordari, sed est unum, quod semper *esse* est... Aeternitas semper esse habet, in qua nulla pars suae longitudinis praeterit ut pars alia succedat, sed totum simul esse est et nihil deest quod cernat. »

Petrus Damianus, *Opusc.* XXXVI, c. 8. « Omnipotenti Deo non est heri vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil defluit, nihil accedit, cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud *hodie* aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui, et omnia quas apud nos elabendo discurrunt aut per temporum vicissitudines se variant, apud illum hodie stant, et immobiliter perseverant. In illo scilicet *hodie* dies ille adhuc immobilis est in quo mundus iste sumpsit originem; in illo jam et ille nihilominus est, quo judicandus est per aeterni judicii aequitatem. »

Deus, neque est in eo *fuit* vel *erit*, sed est in eo *est* solummodo immobiliter stans » (Maximus, in scholiis in Dionys.). « Aeternitatem vocamus vitam immobilem et totam simul, et infinitam et omnimodo indeclinabilem, et ad simplicissimum unum redactam, et ante omnia praeexistentem » (Maximus, ibid.). « Natura existens ante omne aevum respuit a se omnes differentias secundum inveterationem atque innovationem. Ipsa igitur, quippe quae ab omni intervallo durativo sit sejuncta,neque ab initio aliquo durationis proficiscitur neque in finem aliquem durationis desinit » (Gregorius Nyssenus, Contra Eunomium, lib. I). « De natura divina convenit aestimare eam in omnimoda immutabilitate aeternaliter existere, quia semper eodem modo se habet, neque initium aliquod habens neque finem » (Zacharias Mitylenaeus, De mundi opificio). « Deus tam alienus est ab initio et a fine quam a tempore » [h. e. successione] (Tertull., Contra Marcionem, I. c. 8). « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (Boetius, De consolatione philophiae lib.V, prosa 6). « Semper stat aeternitas... stans dictat futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas» (Aug., Confessionum lib. XI.c. 11). « Semper praesens est aeternitas praecedens celsitudine sua omnia praeterita et superans omnia futura. Ejus anni nec eunt nec veniunt, sed omnes simul stant, ideoque sunt annus unus et dies unus et hodie unum » (Aug., l. XI Conf., c. 13). « Divinum esse nec initio incipitur nec fine terminatur, neque in eo exspectatur aliquid quod veniat neque percurrit quod debeat recordari » (Gregorius Magnus, Moralium lib. XVI, 20). « Deo non est heri vel cras, sed hodie sempiternum cui nihil defluit, nihil accedit, et illud *hodie* aeternitas est » (Petrus Damianus, Opusc. XXXVI. c. 8). — De aeternitate porro Dei sic definita 2° decernunt Patres cum Augustino, cum Bernardo (in Canticum, serm. LXXX), cum Anselmo (in Monologio), cum Gregorio (Moral. XVI. c. 21), eam identificari cum ipsamet essentia Dei : « Non aliud anni Dei, aliud ipse Deus. Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile » (Aug., Tract. in Ps. CI). — Esse autem Deum praedicto modo aeternum, 3° probant Patres ex eo quod Deus est *esse per essentiam* : « Quod *a se* vivit, ex aeterno et in aeternum vivit. Nunquam enim se deserit

quod sibi causa est, ut hoc ipsum sit quod existat » (Marius Victorinus contra Arium, lib. IV). « *Esse* nec praeteriti initium nec futuri terminum habet » (Cassianus, De Incarn. V. c. 8). « Deus si est vetus, non erit ; si est novus, non fuit » (Tertull. cont. Marcionem, lib. I. c. 8). — Vel 4° aeternitatem Dei demonstrant Patres ex incommutabilitate Dei. « Summum bonum quo superius non est, Deus est, ac per hoc incommutabile bonum est, et ideo vere aeternum et vere immortale » (Aug., De nat. boni c. Manich.). — Vel demum 5° aliam rationem aeternitatis divinae repetunt Patres ex eo quod Deus est ens absolute perfectissimum. « Si quis non eo sensu asserat vitam infinitam esse aeternam quod jam actu sit tota, sine hoc quod aliquid in ea praetereat vel adveniat, jam limitibus circumscribet vitam infinitam » (Maximus martyr, in librum V de div. nom.). « Convenit aestimare beatam naturam esse aeternam, quia est perfecta sibique ex seipsa sufficiens » (Zachar. Mityl. de mundi opif.). « Deus est in aeternitate constitutus, sine initio ac sine fine, quia hoc est in eo aeternitas quod sunt cetera ejus, h. e. summum magnum » (Tertull. contra Marcionem, lib. I, cap. 3).

120. Restat ut solvantur variae quaestiones circa respectus quos Deus ratione suae aeternitatis sustinet ad res tamquam sibi coexistentes. Scilicet

Varia qnaesita :

Quaeritur 1° : Utrum Deus sit *in tempore*.

1° de praesentia Dei in tempore ;

Respondetur proprie loquendo Deum non esse in tempore, quia ea sunt in tempore quae habent initium et finem durandi in tempore, quaeque ratione suae durationis successive fluentis mensurantur per tempus. — *Improprie tamen et valde abusive* loquendo, licet dicere Deum esse in tempore, hoc sensu quod per immobilem suam aeternitatem coexistit tempori et singulis partibus temporis.

Quaeritur 2° : Utrum coexistentia Dei ad res sit *successiva*, h. e. admittat praeteritum ac futurum, an vero secundum se totam sit simultanea.

2° de coexistentia Dei ad res ;

Respondetur manifesto dicendum esse coexistentiam Dei ad res non esse successivam sed simultaneam. In aeternitate enim Dei non inveniuntur praeteritum ac futurum ; proindeque necesse est dicere Deum *indivisibili praesentialitate* adesse omnibus omnino rebus, h. e. tam iis quae modo sunt quam iis quae jam fuerunt vel quae adhuc futurae sunt

Jamvero dicere Deum indivisibili praesentialitate adesse omnibus rebus praesentibus, praeteritis et futuris, id perinde est atque dicere coexistentiam Dei ad res non esse successivam sed simultaneam. Sicuti Deus, quia indivisibili sua immensitate attingit omnes res, est ubicative simul cum omnibus rebus, utcumque hae res per comparationem ad se invicem non sint simul, sed localiter distent. — Nec obstat quod coexistentia Dei ad res importat denominationem extrinsecam, h. e. desumptam non a relatione simultaneitatis quae sit in Deo, sed a relatione simultaneitatis quae est in creaturis, quodque per consequens, sicuti res creatae incipiunt in tempore aliae post alias Deo coexistere, ita etiam Deus non modo temporaliter ex non coexistente rebus fit coexistens rebus, sed etiam successive ex coexistente uni rei quae desinit esse, fit coexistens alii rei quae incipit esse. Hoc non obstat, inquam, responsioni datae; quando enim dicitur Deum ex non coexistente rebus fieri coexistentem rebus vel ex coexistente uni rei fieri coexistentem alii rei, res Deo coexistentes, ex quibus denominatio sumitur, intelliguntur comparari ad se invicem in propria sua duratione, secundum quam sunt successivae, non vero intelliguntur comparari ad aeternitatem divinam, cui non sunt successivae sed simultaneae. Quod quidem plene clarescet ex solutione sequentis quaestionis.

3° de coexistentia rerum ad Deum.

Quaeritur videlicet 3° : Utrum, jam non unice loquendo de coexistentia Dei ad res, sed etiam de coexistentia rerum ad Deum, dicendum sit res omnes creatas, secundum *esse* illud suum reale quod in tempore successive acquirunt, *esse simul in aeternitate divina*, easque simul omnes secundum hoc suum esse reale *esse aeternaliter praesentes Deo* ; et per consequens, utrum dicendum sit divinum intuitum aeternaliter ferri supra res, prouti hae sunt ei praesentes non solum secundum esse ipsarum objectivum et cognitum, sed secundum esse ipsarum reale.

Respondetur. Sunt duae sententiae. Prima respondet quaesito affirmative, et hanc, vestigiis s. Augustini, Boetii ac s. Anselmi insistens, amplexus est s. Thomas, uti apertissimum est ex I^{a} p. q. XIV, a. 13; De veritate, q. 2, a. 12; Contra gentes, lib. I, cap. 67, aliisque locis quamplurimis. Quocirca non sunt audiendi Silvester (in Conflato), Her-

vaeus (in Sent. I, dist. 38) et Hispalensis (in Sent. I, dist. 38, q. 1), qui interpretantur sanctum Thomam de praesentia non reali, sed objectiva; ac si videlicet juxta mentem sancti Doctoris solummodo secundum suum esse objectivum ac cognitum, non vero secundum suum esse reale res aeternaliter essent praesentes conspectui mentis divinae. Falsitas scilicet hujusce interpretationis ex eo manifeste evincitur, quod de tali rerum praesentia in aeternitate divina disserit sanctus Doctor, ratione cujus scientia rerum in intellectu divino aeternaliter habet rationem *intuitionis*. Porro non est cognitio aliqua intuitiva, nisi secundum quod vel realis praesentia objecti actu causat scientiam intuentis (cujusmodi est habitudo intellectus creati ad objectum suae intuitionis), vel e converso scientia intuentis actu causat realem praesentiam sui objecti (cujusmodi est habitudo intellectus increati ad objectum suae intuitionis). Si igitur, uti asserit s. Thomas, intuitus mentis divinae aeternaliter fertur supra res in quacumque differentia temporis existentes, res secundum realem suam praesentiam aeternaliter subduntur conspectui mentis divinae. Sanctum Thomam secuti sunt Capreolus (in I Sent., dist. 36, q. 1 et dist. 38, q. 1), Ferrariensis (in I contra Gentes, capp. 66 et 67), Cajetanus (in I^{am} p., quaest. 14, art. 13), Molina (in Concordia, disputatione 48), aliique quamplurimi. — Verum quidam ex asseclis hujusce sententiae eam absurde enuntiaverunt, dicentes res *ab aeterno* vel *ex aeterno* esse praesentes in aeternitate divina; quod si verum esset, oporteret utique concludere rem quamcumque creatam, praeter illam existentiam quam habet in propria sua mensura, quum temporaliter incipit existere, habere anticipatam quamdam existentiam in aeternitate divina. Particulae scilicet *ab* et *ex* denotant originem et progressum *a principio aliquo durationis;* quocirca per hasce locutiones ab *aeterno* vel *ex aeterno* connotatur infinitum tempus, h. e. talis aeternitas in qua est quidem accipere principium, sed nullum tale ut non sit possibile in ea accipere aliud principium praecedens. Per hoc ergo quod dicitur res per esse suum reale esse praesentes in aeternitate *ab aeterno* vel *ex aeterno*, affirmatur res coexistere aeternitati non solum toti sed etiam totaliter, h. e. eas coexistere aeternitati prout haec aequivalet infinito tempori, quod falsissimum est.

Secunda est sententia, quam, praeter auctores jam citatos, tenent Scotus (Sent. I, dist. 39), Durandus (Sent. I, dist. 38, q. 3), Gregorius et Gabriel (in eumdem locum), Theophilus Raynaldus S. J. (Theol. nat., dist. 8, q. 1, a. 2), Suarez (Opusculo de scientia Dei futurorum contingentium, lib. I, c. 7) aliique etiam permulti. Juxta hos auctores, res quidem quaeque creata singillatim sumpta, quamdiu durat in propria sua mensura, est simul cum aeternitate divina; verum non tota rerum successiva series est simul cum aeternitate divina, sed, quemadmodum per comparationem ad se invicem res creatae sunt successivae, sic etiam per comparationem ad aeternitatem divinam sunt successivae, h. e. aliae post alias evadunt praesentes aeternitati.

Sententia tamen sancti Thomae sobrie intellecta verissima est, uti patet ex duobus. *Primo*, ex eo quod in indivisibili aeternitate divina, quae tota est simul, non est accipere *prius* ac *posterius*, *ante* et *post*. Quocirca per comparationem ad ipsam impossibile est dicere unam rem existere prius, aliam posterius, sed necessario dicendum est totam successionem rerum esse ei simul praesentem. Idem patet *secundo* ex eo quod opposita sententia necessario inducit mutationem in intellectum divinum. Nam si in aliquo *ante* quod accipiatur in aeternitate Deus cognoscat res nondum sibi esse praesentes realiter, sed solummodo *objective*, in aliquo vero *post*, quod accipiatur in eadem aeternitate, Deus incipiat cognoscere res sibi esse actu praesentes, manifestum est variari intellectum divinum ab una intellectione in aliam, quod absurdum est.

Eidem sententiae manifeste suffragatur auctoritas Patrum (1), quorum scilicet testimonia non posse intelligi de

(1) Hilarius, *de Trinitate*, l. XII, n. 39. « Nihil non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est; quae etsi ad creationem sui coepta sunt, non sunt tamen ad Dei scientiam vel potestatem inchoata. Et testis est nobis propheta, dicens : Deus, qui fecisti omnia quae futura sunt [Is. XLV, 11 in versione LXX. Alius est sensus textus hebraici, quem reddit Vulgata]. Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen *cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, jam facta sunt*, dum et temporum dispensatio est ut creentur, et jam in divinae virtutis praesciente effi-
* *editi* sint cientia sunt* creata. »

Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. II, quae-

praesentia mere objectiva rerum in aeternitate, patet 1° ex eo quod Patres cum Hilario (de Trinitate, lib. XII, n. 39) affirmant res creatas esse simultanee praesentes Deo secundum illud ipsarum esse secundum quod ad se invicem comparatae inveniuntur esse successivae « in dispensatione temporum, » « esse adhuc creandae. » Hoc porro est esse reale rerum, non vero esse earum mere objectivum ; nam, ut coguntur dicere ipsi adversarii, veritas objectiva futuritionis rerum non solummodo secundum comparationem ad scientiam divinam, sed secundum se est aeterna. — 2° Ex antithetico modo loquendi quo hic utuntur Patres, dicentes cum Hilario (l. c.) res quae secundum dispensationem temporum adhuc creandae sunt, « in praesente efficientia Dei jam esse factas, jam esse creatas, » quod patet non posse intelligi nisi de *esse*

stione 2, n. 2. « Cum [quis], liquidiore consideratione ista pertractans, quaesierit quemadmodum vel ipsa praescientia Deo congruat, et invenerit hujus etiam verbi notionem illius ineffabili divinitate longe lateque superari, non miratur utrumque [poenitentiam scilicet et praescientiam] de illo propter homines dici potuisse, de quo utrumque propter ipsum incongrue diceretur. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei, quod absurdissimum atque falsissimum est. Nec enim potest quae ventura praenoscit, nosse cum venerint, nisi bis innotescant, et praenoscendo antequam sint, et cognoscendo, cum jam sunt. Ita fit ut (quod longe a veritate seclusum est) temporaliter aliquid accedat scientiae Dei, cum temporalia, quae praesciuntur, etiam praesentia sentiuntur; *quae non sentiebantur antequam fierent, sed tantummodo praesciebantur.* »

Gregorius Magnus, *Moralium* libro XX, n. 63. « Quomodo [Deus] est praescius, dum nulla nisi quae futura sunt praesciantur? Et scimus quia Deo futurum nihil est, ante cujus oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt; quippe quia omne quod nobis fuit et erit, in ejus conspectu praesto est; et omne quod praesens est, *scire potest potius quam praescire*... Et quia ea quae nobis futura sunt, videt, quae tamen ipsi semper praesto sunt, praescius dicitur; quamvis nequaquam futurum praevideat quod praesens videt. Nam et quaeque sunt, non in aeternitate ideo videntur quia sunt, sed ideo sunt quia videntur... In illo enim nec praeterita nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et *quae in seipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt.* »

reali rerum. — 3° Ex ratione qua hic utuntur Patres, quae est *immutabilitas scientiae divinae*. « Deo in creandis rebus nihil est novum, nihil est repens » [proinde neque esse reale rerum est ei novum] (Hilarius, de Trinitate, lib. XII. 39). « Si apud Deum nondum sunt praesentes res quae [nobis] futurae sunt, *bis* ergo eas sentit Deus, uno modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam » (Aug., lib. II ad Simplicianum, quaestione 2, n. 2). — 4° Ex conclusione quam ex simultanea praesentia rerum in aeternitate deducunt Patres : scientiam scilicet earum rerum quae nobis futurae sunt, esse in Deo intuitivam, ideoque, proprie loquendo, talem scientiam non habere in Deo *rationem praescientiae* sed *simplicis scientiae*. « Quia ea quae nobis futura sunt, *videt*, quae tamen ipsi semper praesto sunt, *praescius* dicitur ; *quamvis nequaquam futurum praevideat*, quod praesens videt. Nam et quae sunt, non in aeternitate ejus ideo videntur, quia sunt [qui est modus proprius visionis creatae] ; sed ideo sunt, quia videntur » [qui est modus proprius visionis increatae] (Gregorius Magnus, Moralium lib. XX, n. 63). « Quid est praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes ; ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest » (Augustinus, Quaestiones ad Simplicianum, lib. II, n. 2). « Praescientia Dei non proprie dicitur praescientia ; cui enim omnia semper sunt praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam » (Anselmus, De casu diaboli, cap. 21). « Si praescientiam pensare velis qua cuncta dignoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam nunquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praevidentia, sed providentia potius dicitur... Sed est divini humanique *praesentis* digna collatio ; uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernit aeterno » (Boetius, de Consolatione, lib. V, prosa 6).

CAPUT III.

—

De immensitate Dei.

121. Quemadmodum, uti conclusum est in capite superiore, admittendum est in rebus creatis *quando intrinsecum*, a quo modaliter eis inhaerente formaliter denominantur res esse nunc vel tunc, sic etiam agnoscendum est in rebus *ubi intrinsecum*. Hoc definitur esse *modus ex natura rei distinctus a substantia rei ubicatae eamque rem per intrinsecam denominationem formaliter denominans esse hic vel esse illic*. Dicitur etiam *ubicatio*, vel minus barbare *praesentialitas* (praesentia fundamentalis). — Necessitas illud admittendi, saltem in corporibus, ex eo evincitur quod solummodo ex variatione talis *ubi intrinseci* valet reddi ratio variationis quae contingit in realibus relationibus distantiae, propinquitatis vel contactus quibus corpora inter se devinciuntur. Non enim contingit duorum relationem variari nisi propter intrinsecam mutationem accidentem in alterutro saltem correlatorum. Sed distantiam duorum corporum contingit variari propter hoc quod unum saltem ipsorum non est amplius ibi ubi erat antea. Quod ergo corpus aliquod non sit amplius ibi ubi erat antea, hoc importat intrinsecam mutationem in eo corpore accidentem ; proindeque necesse est dicere a modo aliquo mutabili ejus substantiam intrinsece afficiente corpus denominari esse hic vel illic. — Consimili argumento probatur etiam in spiritibus quibusvis creatis admittendum esse tale *ubi intrinsecum* ac modale. Nam et ratio probat et sacrae Litterae edocent possibile esse desinere praesentiam quam spiritus aliquis creatus exhibebat sive alii spiritui creato sive corpori cuipiam, sine hoc quod ullo pacto interim mutetur spiritus vel corpus quod erat terminus praesentiae. Proindeque necesse est dicere in tali casu defecisse ex parte ipsius spiritus qui exhibebat praesentiam, fundamentum praesentiae, h. e. *ubi aliquod intrinsecum*. — Multum tamen interest inter ubi intrinsecum corporum et

«Ubi» intrinsecum.

ubi intrinsecum spirituum, licet in utrisque illud sit modale aliquid. Nam in corporibus, utpote extensis, necesse est ubi intrinsecum esse divisibile aliquid, ita ut a partialibus *ubi* quae in totali *ubi* corporis distingui valeant, partes corporis formaliter denominentur esse aliae extra alias, h. e. nullam partem esse ibidem ubi sunt aliae partes. At in spiritibus, quippe quorum substantia sit simplex, necesse est ubi intrinsecum esse similiter aliquid simplex atque indivisibile. Per hoc tamen suum *ubi indivisibile* valent spiritus substantialem suam praesentiam extendere ad sphaeram quam nonnisi ingens moles corporis ratione sui *ubi divisibilis* implere valeret. Evenit proinde hic id quod saepe jam alibi notavimus, nempe perfectionem, quae sine fine invenitur multiplicari ac dividi in inferioribus, magis unite atque indivise vigere in superioribus.

«Ubi» extrinsecum sive locus.

122. Porro, uti sufficienter colligitur ex praedictis, *ubi intrinsecum* est in corporibus fundamentum multigenarum relationum distantiae, propinquitatis vel continguitatis, quibus ad se invicem referuntur. Ad hasce relationes pertinet relatio quam corpus unum tamquam contentum habet ad corpus alterum concavum tamquam continens, quae est relatio *locati ad locum*. Definitur autem *locus*, sive *ubi extrinsecum*, esse *ultima superficies corporis concavi, continentis, immobilis*. Sive aliter ac magis analytice : locus, secundum quod nominat capacitatem continendi aliud corpus, est *tale intervallum sive talis distantia voluminalis, quae, ratione partialium ubicationum eas diversimode ubicantium, inter partes alicujus superficiei concavae intercedit, ut possibile sit corpus determinati voluminis inter partes praedictae superficiei mediare*. Ex qua definitione patet locum, secundum quod nominat capacitatem continendi aliud corpus, totum quantum consistere in *relativo aliquo*, h. e. in certa relatione intercedente inter partes superficiei illius concavae qui est *terminus loci*. Et quidem talis relatio fundat possibilitatem relationis illius alterius quam locus tamquam actu continens suscipit ad aliud corpus tamquam actu contentum intra ipsum, h. e. tamquam locatum in ipso. — Ceterum de ipsa denominatione *locati* sive *ubicati secundum locum* patet eam esse extrinsecam ; advenit enim corpori alicui propter respectum inclusionis quam habet ad locum tamquam ad *ubi*

extrinsecum. — Est autem locus vel *proprius*, si omni ex parte tangat superficiem corporis locati, vel *communis*, si non tangat; et hic rursum est vel *propinquus*, vel *distans*, vel *maxime distans*.

Spatium est *locus locorum*, sive *locus omnium maximus*. Definiturque proinde esse *ultima superficies concava mundi, quatenus, ratione partialium ubicationum eas diversimode ubicantium, partes hujusce superficiei determinant inter se intervallum illud omnium maximum cujus cetera omnia intervalla locorum intelliguntur esse dumtaxat partes quaedam*. Secundum quod vel extra mundum praesentem concipitur ultima superficies mundi alicujus mere possibilis vel, quod in idem recidit, secundum quod ultra ultimam superficiem realem mundi concipitur ulterior aliqua ejus superficies mere possibilis, innascitur menti conceptus *spatii possibilis*, quod etiam vocant *spatium imaginarium*. Quod quidem spatium concipitur esse *infinitum*, quia ultra quamlibet ultimam superficiem possibilem mundi semper possibile est concipere aliam superficiem continentem magis distantem.

Triplex modus quo Deus dicitur esse in rebus.

123. His de notione loci et spatii praejactis, jam dicendum est de triplici modo quo contingit aliquid esse sive in loco sive generatim in alia re quacumque. Potest scilicet aliquid esse in re aliqua — vel a) *per suam substantiam*, si videlicet secundum ipsam suam substantiam sit ibi ubi est illa res, — vel b) *per operationem sive potentiam*, si virtus ejus sive operatio saltem mediate pertingat ad illam rem, quo modo sol dicitur esse in cubiculo et rex in toto regno, — vel demum c) *per praesentiam*, si res illa ejus cognitioni intuitivae sit subjecta, quo modo dicimur in praesentia nostra habere omnia quae in prospectu nostro sunt, etiamsi forte ea a nobis localiter distent.

Et quidem, quantum attinet ad duos ultimos modos essendi in re aliqua, non est dubium quin Deus, ratione suae omnipotentiae omnia conservantis et ratione suae omniscientiae omnia videntis, sit ubique locorum; immo, adhuc universalius loquendo, non est dubium quin tali modi sit ubique in rebus omnibus sive corporeis sive spiritualibus.

Verum hic agitur tantum de primo modo essendi in re aliqua, secundum substantiam scilicet, qui est solus modus proprius essendi in loco. Secundum talem autem modum

solis corporibus proprie ac formaliter convenit esse in loco; quia *esse in loco* importat formaliter relationem alicujus tamquam contenti ad superficiem corporis ambientis tamquam continentem, cujusmodi relatio nonnisi corporibus convenire valet.

Triplex modus existendi substantialiter in loco.

Deflectendo tamen ab hac severitate loquendi, rursum triplex distinguitur modus quo aliquid secundum suam substantiam potest esse in loco : nimirum vel circumscriptive vel definitive vel repletive. — *Circumscriptive*, *seu quantitative*, *seu dimensive*, *seu localiter* est aliquid in loco, quando per se totum est in toto loco et per partes suas est in partibus loci. Estque hic solus modus proprius essendi in loco, quia sic contingit corpus, quod est in loco, *circumscribi* loco et *commensurari* capacitati loci. — *Definitive*, h. e. *limitative* quidem sed *illocaliter*, dicitur aliquid esse in loco, quando secundum totam suam substantiam se exhibet praesentem tum toti loco tum singulis partibus loci, ita tamen ut substantialem hanc suam praesentiam ultra terminos loci non extendat. Secundum quem modum essendi in loco, qui valde improprius est, omnibus spiritibus creatis convenit posse inveniri in loco, nec solum in loco, sed etiam in re alia quacumque. — *Repletive* tandem, h. e. *non solum illocaliter sed etiam illimitate*, dicitur aliquid esse in loco, quando per totam suam substantiam se exhibet praesentem tum toti loco tum singulis partibus loci, ita tamen ut, quantum est ex parte ipsius, substantialem suam praesentiam ultra omnem terminum assignabilem extendat. Secundum talem modum essendi in loco, qui maxime improprius est, soli Deo, ratione suae immensitatis, convenit esse sive in loco, sive in alia re qualibet.

Notio immensitatis.

124. *Immensitas* proinde, ad cujus notionem figendam ordine nos jam sermo adduxit, est *intrinseca ac necessaria determinatio essentiae divinae ut substantialiter sine ulla circumscriptione ac limitatione sit secundum denominationem intrinsecam ubicumque aliquid vel est vel esse potest; et, per consequens, ut, in hypothesi quod res existant, ipsis sine ulla sui immutatione substantialem eamque intimam sui praesentiam exhibeat.* Notificatur igitur immensitas per tria, prouti pronum est eruere ex praejacta definitione. Formaliter quidem per haec duo, scilicet 1° quod est expers

omnis omnino termini in linea praesentialitatis, et 2° quod est praesentialitas indivisibilis totaque simul. Quocirca non est in praesentialitate divina *hic* et *illic*, *ibi* et *alibi*, sed totam praesentialitatem Dei complectitur *unicum ubi intrinsecum*, ratione cujus Deus unite atque indivise in se praecontinet omnes differentias praesentialitatis quae nonnisi particulatim ac divisim rebus creatis competere valent. Tertium vero, quod non formaliter sed mere materialiter est notificativum immensitatis divinae, illud est quod *ubi illud intrinsecum infinitum*, quae est immensitas divina, identificatur cum ipsamet essentia divina.

Quidnam intersit inter immensitatem et ubiquitatem.

125. Patet etiam ex modo praestituta definitione attributum immensitatis distinguendum esse ab attributo *omnipraesentiae*, quam plerumque vocant *ubiquitatem*. Ut enim adsit respectus *actualis praesentiae* Dei ad res, non sufficit adesse ex parte Dei fundamentum hujus respectus, quae est *immensitas*, sed necesse est adesse insuper terminum hujus respectus, quae sunt res actu existentes. Unde fit ut, licet immensitas sit attributum intrinsecum, necessarium, aeternum atque absolutum, omnipraesentia tamen sive ubiquitas sit attributum extrinsecum, contingens, temporale et hypotheticum.

Error asserentium Deum non substantia sed sola efficientia esse ubique.

126. Quod jam attinet ad errores quibus immensitas divina negatur vel germana ejus notio pervertitur, Deum per solam suam operationem esse ubique, per substantiam vero suam determinatae alicui sedi affigi, docuissent 1° e philosophis gentilitatis Plato atque etiam Aristoteles, si fide dignum sit quod de ambobus perhibent Justinus (in Paraenesi ad Graecos, num. 5), et auctor Vitae Pythagorae apud Photium in Bibliotheca, codice 249, collocasse eos scilicet Deum longe a terris extra ambitum ultimi coeli, quod igneum Plato, aethereum statuisset Aristoteles. Verum exstat quidem haec sententia in Libro de mundo ad Alexandrum, e quo, ac si Aristotelis esset, eam transcripsit Justinus et ad quem procul dubio respexit etiam auctor ille Vitae Pythagorae; sed hic liber tamquam suppositicius merito a criticis Aristoteli abjudicatur. Apud Aristotelem vero ipsum haec sententia neque invenitur expressa lib. I de Coelo, cap. 11, uti falso contendunt Vasquez et Petavius (immo vera sententia de immensitate divina ibi non obscure insinuatur), neque alibi usquam.

2° Ex priscis haereticis eodem errore irretiti fuerunt, tum Gnostici generatim omnes tum Manichaei, qui quamvis Deum infinita mole diffusum esse putarent (uti refert Augustinus in libro contra Epistolam fundamenti, cap. 23), non tamen undique sed tribus quadris eum esse immensum, ex una vero eum esse determinatum finxerunt, quo scilicet loco dissociaretur a principio tenebrarum.

3° Ex scriptoribus christianis recentioris aevi ad eumdem scopulum impegerunt Augustinus Steuchus Eugubinus, catholicus (in Commentario in Psalmum 138), et Vorstius, Calvinianus, qui dixerunt per potentiam et per cognitionem, non vero per substantiam, Deum esse ubique; sed substantiam ejus procul a terra, esse solummodo in coelis.

Error immensitatem divinam cum infinito spatio confundentium.

Tandem 4° non quidem definitae alicui sedi Deum alligaverunt, sed immensitatem ejus esse indivisibilem totamque simul, negaverunt Isaacus Newtonius (Principiorum lib. III, in Scholio generali) et Samuel Clarkius (in opere De existentia et attributis Dei, et in epistola ad Leibnitzium), quippe qui infinitum spatium, quod comminiscebantur esse aliquid reale atque absolutum, confuderint cum immensitate divina.

Negatae vel ignoratae immensitatis divinae immerito notati

a) veteres patriarchae,

127. Hic jam tractanda venit quaestio utrum etiam vetus populus Judaicus et e priscis Patribus nonnulli inscitia seu potius errore aliquo laboraverint circa dogma immensitatis divinae. — *a*) De patriarchis qui Jacobo patriarcha superiores exstiterunt, singularis est opinio Cyrilli Alexandrini (in Glaphyreio in Genesim lib. IV), eos, immensitatem divinam ignorantes, existimasse Deum solummodo substantialiter praesentem adesse eo in loco ad quem eos advocaverat. Suggesserunt hanc opinionem Cyrillo verba Jacobi in Genesi, capite XXVIII, 16 : « Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam ; » quae ipse ita interpretatus est ac si ibi ageretur de praesentia substantiali Dei, non vero de peculiari aliqua ἐπιφανείᾳ sive manifestatione providentiae divinae, uti ex contextu hujus loci et ex tota historia patriarcharum perspicuum est. — *b*) De vetere populo Judaico affirmant idem Cyrillus Alexandrinus (lib. II contra Julianum, versus finem) et Hieronymus (in caput LXVI Isaiae), eum erronee existimasse incomprehensibilem Deum templo Hierosolymitano posse concludi. Quod de Judaeis ac Samaritanis, qui temporibus Christi vivebant, suspicatur etiam Hilarius,

b) antiquus populus Judaicus,

libro II de Trinitate. Verum haec sententia, nisi forte velit coarctari ad imperitiores quosdam Judaeos ac Samaritanos, neque satis probatur e locis Scripturae quos citati Patres huc adducunt, et manifestae falsitatis convincitur ex monumentis veteris traditionis tam Samaritanorum quam Judaeorum.

c) e priscis Patribus nonnulli.

Tandem *c*) qui e priscis Patribus prima fronte videri possent negasse Deum esse ubique, sunt praesertim Clemens Alexandrinus, Auctor quaestionum ac responsionum ad orthodoxos, qui est inter opera Justini, et Lactantius. — Clementem erroris suspectum reddunt tum α) quod Stromatum libro II, capite 2, Deum ait esse procul substantia, proximum verò potestate : quibus suis verbis videtur affirmare Deum non substantia sed sola ἐνεργείᾳ esse ubique ; tum β) quod eamdem sententiam adhuc expressius videtur edicere Stromatum lib. V, cap. 14, ubi Stoicos refellens ait : « Illi Deum omnem permeare substantiam asserunt, nos autem eum solummodo dicimus effectorem ; » tum tandem γ) quod haec verba libri Sapientiae : « Attingit autem ubique propter suam munditiam » (Sap. VII, 24), asserit ibidem non referri ad increatam sapientiam, sed ad sapientiam creatam, ad eam videlicet quae in operibus a Deo creatis elucet (1).

(1) Clem. Alex., *Strom.*, lib. II, cap. 2, paulo post initium. « Ἀνάγει δὲ ἡ τούτων μάθησις μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα, διὰ τῆς πάντων τεχνίτιδος σοφίας, ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός, δυσάλωτόν τι χρῆμα καὶ δυσθήρατον, ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος. Ὁ δὲ αὐτός, μακρὰν ὤν, ἐγγυτάτω βέβηκε, θαῦμα ἄρρητον. Θεὸς ἐγγίζων ἐγώ, φησὶ Κύριος. Πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γεννητὸν τῷ ἀγεννήτῳ ; Ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ἡ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται. Εἰ ποιήσει τις κρύφα, φησί, τί, καὶ οὐκ ἐπόψομαι αὐτόν ; Καὶ δὴ πάρεστιν ἀεὶ τῇ τε ἐποπτικῇ, τῇ τε εὐεργετικῇ, τῇ τε παιδευτικῇ ἁπτομένη ἡμῶν δυνάμει δύναμις τοῦ Θεοῦ. » (P. G. t. 8, col. 936.)

Idem, ibid., lib. V, cap. 14, init. « Τὸ δ' ἑξῆς ἀποδοτέον, καὶ τὴν ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἤδη παραστατέον· φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν Θεὸν οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν. Πάντα ταῦτα ἄντικρυς εὑρήσεις ἐν ταῖς Γραφαῖς. Μὴ γάρ μοι τὰς ἀλληγορίας αὐτῶν ἐννοήσῃς τὰ νῦν, ὡς ἡ γνωστικὴ παραδίδωσιν ἀλήθεια, εἰ ἄλλο τι δεικνύουσι, καθάπερ οἱ σοφοὶ παλαισταί, ἄλλο μηνύουσιν. Ἀλλ' οἱ μὲν διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν Θεόν φασιν, ἡμεῖς δὲ ποιητὴν μόνον αὐτὸν καλοῦμεν, καὶ Λόγῳ ποιητήν. Παρήγαγεν δὲ αὐτοὺς τὸ ἐν τῇ Σοφίᾳ εἰρημένον· Διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. Ἐπεὶ μὴ συνῆκαν λέγεσθαι ταῦτα ἐπὶ τῆς Σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ Θεῷ. » (P. G. t. 9, col. 129.)

Verum facile est omni vel levissima erroris noxa eximere Clementem, quippe qui perspicuis verbis in ipsomet hoc opere Stromatum passim doceat Deum per substantiam suam esse ubique praesentem : « Est utique, ut docet Moyses, Deus ipse *locus aliquis*, *ut qui omnia et universa contineat* » (Strom. V, cap. 11, medio). « Deus est ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ » (Strom. VI). « Bonus ac sanctus vir est τοιοῦτος ὁ πάντη πάντοθεν παρεῖναι τὸν Θεὸν πεπεισμένος (Strom. VII, c. 7, init.) (1).

Quod igitur attinet ad ea Clementis dicta quae contra afferuntur, *respondetur ad primum*, sensum illius dicti esse Deum secundum suam substantiam esse procul non a locis in quibus versamur, sed a cognitione nostra, ipsum tamen nobis innotescere per potentiam suam effectricem, h. e. per opera sua, et secundum talem manifestationis modum ipsum in ratione objecti cognoscibilis esse intellectui nostro propinquissimum. Ratio ita interpretandi illud Clementis dictum, sumitur — tum *a)* ex scopo Clementis, qui per totum illud

(1) *Stromata*, lib. V, cap. 11. « Πάλιν ' Ὁ Ἀβραὰμ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεός, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναβλέψας, ὁρᾷ τὸν τόπον μακρόθεν. Πρώτη μὲν γὰρ ἡ δι ' ὄψεως τῶν καλῶν ἡμέρα, δευτέρα δὲ, ἡ ψυχῆς ἀρίστης ἐπιθυμία ' τῇ τρίτῃ δὲ ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ, διοιχθέντων τῶν τῆς διανοίας ὀμμάτων πρὸς τοῦ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ διαναστάντος Διδασκάλου... Μακρόθεν οὖν ἀκολούθως ὁρᾷ τὸν τόπον ' δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ Θεοῦ ' ὃν χώραν ἰδεῖν ὁ Πλάτων κέκληκεν, παρὰ Μωϋσέως λαβὼν τόπον εἶναι αὐτὸν, ὡς τῶν ἁπάντων καὶ τῶν ὅλων περιεκτικόν. » (P. G. t. 9, col. 112.)

Ibidem, lib. VI, cap. 5, init. (P. G. tom. 9, col. 257.) « Ὅτι δὲ οὐ κατ' ἐπίγνωσιν ἴσασι τὸν Θεὸν, ἀλλὰ κατὰ περίφασιν* Ἑλλήνων οἱ δοκιμώτατοι, Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει ' Γιγνώσκετε οὖν ὅτι εἷς Θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων ' καὶ ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ ' ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ. »

* alii περίφρασιν

Ibidem, lib. VII, cap. 7, paulo post init. « Πῶς οὐ μᾶλλον ὁ συμπαρὼν [γνωστικὸς] ἀεὶ διὰ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ βίου καὶ τῆς εὐχαριστίας τῷ Θεῷ, οὐκ εὐλόγως ἂν ἑαυτοῦ παρ' ἕκαστα κρείττων εἴη εἰς πάντα, καὶ τὰ ἔργα καὶ τοὺς λόγους καὶ τὴν διάθεσιν ; Τοιοῦτος ὁ πάντη παρεῖναι τὸν Θεὸν πεπεισμένος, οὐχὶ δὲ ἐν τόποις τισὶν ὡρισμένοις κατακεκλεισμένον ὑπολαβών, ἵνα δὴ χώρις αὐτοῦ ποτε οἰηθεὶς εἶναι, καὶ νύκτα καὶ μεθ' ἡμέραν ἀκολασταίνῃ ; Πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες, πάντη πάντοθεν παρεῖναι τὸν Θεὸν πεπεισμένοι, γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες, κατὰ τὴν ἄλλην πολιτείαν ἐντέχνως ἀναστρεφόμεθα. »

caput unde illud dictum depromptum est, est ostendere qua via ad Dei cognitionem procedendum sit ; — tum *b)* ex conclusione quam ex iis quae de Deo disseruerat, paulo inferius infert, dicendo : « Clarum ergo est nobis esse occultatam veritatem » (h. e. ipsam Dei essentiam) ; — tum *c)* ex nexu illius dicti cum hisce ejusdem verbis proxime antecedentibus : « Apprehensu est admodum difficilis Deus, ut qui semper recedat et procul se proripiat ab eo qui prosequitur; » — tum denique *d)* ex eo quod in talem sensum illud suum dictum apertissime declarat Clemens in Strom. V, cap. 11, ubi, rursum tractans de via qua pervenitur ad cognitionem Dei, ait recte dictum esse in Geneseos capite XXII, Abrahamum eminus conspexisse locum illum qui est Deus ipse, quia, «licet illo loco omnia contineantur, est tamen difficilis captu. » — *Respondetur ad secundum*, eo a Clemente in oppositione ad Stoicos quos ibidem refellit, negari Deum esse in rebus per modum causae informantis, ideoque ad luculentiorem veritatis manifestationem opponi ab eo modum causandi informative, secundum quem Deus non est in rebus, modo causandi effective, secundum quem Deus est immediate in rebus omnibus. — *Respondetur ad tertium* eodem modo ; locum enim illum Sapientiae, capite VII : διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα, interpretatur Clemens de praesentia sapientiae in rebus per intrinsecam informationem, uti patet ex eo quod ex hoc loco Scripturæ ita intellecto ac si in eo ageretur de praesentia Sapientiae increatae in rebus, ipse contendit Stoicos (quos, sicuti ceteros philosophos Graecanos, arbitratur fuisse fures Scripturarum) falsam suam mutuatos esse opinionem de modo quo Deus sit in rebus.

Auctor Quaestionum et responsionum ad orthodoxos in suspicionem erroris adducitur propter id quod asserit in responsione ad quaestionem XI : nempe res alias quae continere aliquid dicuntur, *per ipsum suum esse* (τῷ εἶναι) illud continere, solum vero Deum *voluntate sua* continere rerum universitatem. Quare et hic asserere videtur Deum non οὐσίᾳ, sed sola ἐνεργείᾳ esse in rebus.

Verum et ab hoc auctore facile est omnem naevum erroris abstergere. Respondet scilicet ad quaestionem, quomodo Deus non sit dignitate minor quam universum quod ipse continet, quandoquidem cetera continentia inveniuntur dignitate

esse minora iis quae continentur. Ex quo patet sensum responsionis esse, Deum, licet vere contineat res (hoc enim supponitur in quaestione facta), non tamen propterea esse minoris dignitatis quam res, quia ipse per liberam suam voluntatem factus est continens, dum cetera continentia per naturam suam sunt destinata ad continendum.

Paulo difficilius est a labe falsitatis purgare Lactantium, qui est tertius qui in suspicionem hic adducitur. Is in libro de Opificio Dei, cap. 16, insipienter approbat opinionem eorum qui sedem animae in cerebro esse dixerunt, « quia videtur mens quae dominatum corporis tenet, in summo capite esse constituta, tamquam in coelo Deus. » Ubi manifeste videtur asseverare Deum non esse substantialiter ubique, sed in definito aliquo loco, nempe in coelo.

Verum minuit suspicionem id quod ibidem addit, animam scilicet commeare subinde e capite ad pectus; unde ait minus mirabile debere apparere, si divina mens Dei per universas mundi partes intenta discurrit et omnia regit, omnia moderatur, ubique praesens, ubique diffusa. Videtur proinde solummodo asserere Deum esse quidem ubique *substantia*, sed esse principalius in coelo *potestate*, quatenus videlicet ibi gloriam suam manifestat sanctis. Tollitque suspicionem omnem id quod habet libro VII Divinarum Institutionum, c. 3, ubi ait : « Divinum Spiritum esse ubique diffusum eoque omnia contineri, non tamen ita ut Deus ipse, qui est incorruptus, gravibus et corruptibilibus elementis misceatur » (prouti asseverabant Stoici).

Propositio.

Deus per suam essentiam est immensus.

Prima probatio immensitatis divinae petita ex immediata et intima operatione Dei in rebus.

128. Probatur 1° *ratione, idque dupliciter.* — 1° A posteriori, *ex eo quod Deus immediate et intime operatur in rebus omnibus.* Argumentum est hujusmodi : *a)* Oportet omne agens esse ubicative simul cum eo in quod immediate agit; quia, si hujus oppositum contingere posset, jam falsum evaderet id quod ex propositione via efficacis inductionis notificata quam evidentissime deducitur, nempe movens et motum

oportere esse simul. Sed Deus immediate operatur in rebus omnibus : omnes quippe res, non quidem in quantum sunt *haec* entia vel *talia* entia, sed in quantum sunt entia absolute et indeterminate, ab ipso tamquam a supposito agente immediate dependent, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu conservantur in esse. Quod quidem patet ex eo quod Deus est ipsum esse per essentiam : exinde videlicet efficitur ut proprius ejus effectus sit esse creatum absolute et indeterminate. Oportet ergo Deum esse sua substantia praesentem rebus omnibus, eum saltem ad modum quo et agens creatum invenitur esse substantialiter praesens immediato suo effectui, quando actu illum causat. — Insuper *b)* nihil est in re quacumque quod non actuetur per ejus esse ; proindeque esse est id quod est maxime intimum cuilibet et quod profundius omnibus ei inest. Ex eo ergo quod Deus est immediatum agens rerum omnium secundum quod habent esse absolute et indeterminate, oportet ulterius concludere Deum non solum immediate sed et intime esse praesentem rebus omnibus, *h. e. ipsum esse simpliciter omnipraesentem sive ubique*. — Praeterea *c)* Deus, quippe qui sit omnipotens, posset in omni spatio possibili alios mundos creare et sic incipere eis esse intime praesens. Non autem Deus, si hanc suam potentiam actu exsereret, tunc primum acquireret id quod ex parte sui est fundamentum praesentiae quam exhiberet hisce mundis ; quia sic ipse non esset intrinsece immutabilis. In quantum ergo hoc quod est *esse ubique* importat denominationem pure intrinsecam, necesse est dicere Deum ultra omnem terminum assignabilem esse indivisibiliter ubique, *quod idem est atque dicere ipsum esse immensum*. — Tandem *d)* quum Deus sit summe simplex, quidquid ipsum intrinsece denominat, est ipsa essentia ipsius. Necesse est ergo dicere Deum ipsa sua essentia formaliter determinari ad existendum ubique sine termino et indivisibiliter, h. e. absque ulla locali diffusione ; sive, quod idem est, necesse est dicere Deum per ipsam suam essentiam esse immensum.

129. Contra principium ac processum hujus argumenti, quod est sancti Thomae (in I[a], quaest. 8, art. 1), multa objiciunt Scotus (in Sent. I, dist. 37, quaest. unica et Sent. II, dist. 2, quaest. 5), Ocham (in Sent. I, d. 37, q. unica),

Rationes Scoti contendentis ex operatione Dei in rebus non posse

inferri per locum intrinsecum sive per consequentiam formalem Deum esse immensum.

Gabriel Biel (ibid., a. 3, dub. 1), Valentia (in Comment. theolog., tom. I, disp. I, q. 8, puncto 1), Vasquez (in 1am, disp. 28), quae, si addantur ea quae pro possibilitate immediatae actionis in distans afferuntur a recentibus nonnullis, reducuntur ad haec quatuor : *Primo*, principium illud : «Agens oportet esse simul cum sibi proximo passo, » neque est per se notum, uti satis constat ex eo quod illud probare nititur Aristoteles (in Physic. VII, cap. 2), neque etiam inductive probari valet ; omnem quippe possibilem experientiam nostram sensilem fugit, sitne agens corporeum vere simul cum sibi proximo passo, an vero parvo aliquo intervallo ab eo distet. *Secundo*, subjectum de quo per viam inductionis innotescit ei per se convenire praedicatum, nequit esse universalius specie vel genere in quo proxime conveniunt particularia experientiae e quibus facta est inductio. Quamobrem, etiamsi ex inductione constaret de veritate propositionis asserentis agens corporeum non posse immediate agere in distans, non tamen liceret universalitatem hujus propositionis ultra agentia corporea extendere ad agentia etiam spiritualia et ad ipsum adeo Deum. *Tertio*, data etiam omnimoda universalitate dicti principii, per illud solummodo habetur agens per localem conjunctionem debere esse *juxta* sibi proximum passum, non vero per illud habetur agens debere esse *intus* in passo, proindeque ex eo non colligitur Deum esse intime praesentem in rebus omnibus, h. e. eum esse simpliciter ubique. *Quarto*, relate ad operationem Dei res creantis et conservantis in esse, omnis possibilis applicatio dicti principii deficit : operatio enim creandi, a qua nonnisi connotative differt actio conservativa, non est circa subjectum aliquod praeexistens, ideoque praevia conjunctio cum passo, h. e. cum subjecto, nequit esse conditio requisita ad talem operationem. *Quinto*, quod indistantia agentis ab immediato suo passo vel a loco ubi erit immediatus ejus effectus, sit conditio necessario praerequisita ad operationem agentis, hujus ratio valde probabilis assignari potest, dicendo hoc provenire ex limitatione agentis ; proindeque saltem non est certum conditionem illam indistantiae praerequiri etiam ad operationem omnipotentiae divinae. Ex eo ergo quod Deus immediate operatur in rebus omnibus, non potest certo inferri Deum secundum suam essentiam esse ubique prae-

sentem. *Sexto*, tametsi Deus certae alicui sedi affigeretur, nihilominus tamen ipse per suam omnipotentiam posset agere quaecumque modo operatur, et per consequens ipse, sicuti modo, posset immediate producere mundum in quocumque spatio possibili. Quia ergo ipse tunc non existeret in omni spatio possibili, ipse tunc immediate operaretur ubi secundum suam essentiam non esset praesens ; proindeque ex hoc praecise quod Deus immediate potest operari in quocumque spatio possibili, impossibile est deducere eum esse immensum. *Septimo*, omnipotentia est voluntas ad cujus velle sequitur τὸ esse rei volitae. Quum igitur voluntas possit aeque velle distans sicuti propinquum, videtur quod si Omnipotens esset per impossibile in aliquo loco determinato et non ubique, ipse posset velle esse aliquid in aliquo loco distanti, et tunc illud statim acquireret esse in illo loco, et per consequens illud fieret ab Omnipotente absque hoc quod Omnipotens per suam essentiam esset praesens in loco ubi illud fieret.

130. Ordine haec diluendo, DICIMUS ad 1^m^, *divisionem ex qua procedit argumentum*, *esse insufficientem*, et propterea falsam esse consequentiam. Tametsi enim haec propositio : « Agens naturale oportet esse simul cum immediato suo passo, » neque sit nota per se neque etiam immediate et ratione sui via inductionis probari possit, uti satis ostendunt rationes ab adversariis adductae, ea tamen necessario consequitur ex aliqua propositione per inductionem notificata, nempe ex propositione dicente intensitatem actionis ab agente naturali in passum exercitae, decrescente distantia, crescere, crescente vero distantia, decrescere. Ratio enim fundans in ordine ontologico necessariam hujusce posterioris propositionis veritatem, haec ratio, inquam, non aliunde repeti potest quam ex eo quod impossibile est agens naturale agere in passum distans, nisi per medium interjectum. Quia videlicet agens naturale nequit agere in passum distans per virtutem sibi intrinsecam, sed solummodo per virtutem a se derivatam et in medio interjecto tamquam in instrumento receptam, talis autem virtus per medium interjectum ita circumcirca diffunditur ut nonnisi pars aliqua ejus possit pertingere usque ad passum distans, idcirco non vero alia aliqua de causa, necesse est ut quo major est distantia passi ab agente, eo minus sit intensa actio agentis in passum.

Diluuntur rationes Scoti.

Sane *a)* idem agens naturale immediate applicatum eidem passo sub iisdem intrinsecis dispositionibus tum ipsius tum passi, semper eodem modo immutat passum, nequitque talis propositio negari nisi a negante principium rationis sufficientis. Quamobrem si agens naturale, saltem intra determinatam aliquam sphaeram activitatis, aeque immediate applicaretur passo distanti atque passo propinquo, semper eadem intensitate ejus influxus pertingeret ad passum, sive illud prope, sive procul distaret; hoc porro non contingere, liquet ex certissima inductione, uti proxime notatum est. Sive, quod eodem recidit, *b)* supposito easdem manere intrinsecas dispositiones tam agentis quam passi, actio, *in quantum immediate egreditur ab agente,* semper est ejusdem intensitatis, sive passum distet ab agente sive non distet: semper enim agens naturale, quando agere potest, agit secundum totam suae virtutis intensitatem. Ex alia vero parte, si verum sit agens naturale posse immediate agere in distans, actio, sive demum passum distet sive non distet, recipitur in passo *secundum totam illam intensitatem qua egreditur ab agente*: non enim in uno casu magis quam in altero aliquid de intensitate ejus deperdi poterit, quandoquidem supponitur in utroque casu actionem ab agente immediate transire in passum, non vero eam, quando passum distat, non pertingere ad illud nisi se diffundendo per medium aliquod interjectum. Necesse est ergo ut, si agens naturale immediate agere possit in distans, actio ejus in distans ejusdem sit intensitatis atque actio ejus in indistans. Quia ergo consequens hujus propositionis patet esse falsum ex inductione, necesse est concludere etiam ejus antecedens esse falsum, nempe simpliciter impossibile esse agens naturale immediate agere in passum distans.

Ad 2^{m}, *concesso Antecedente, negatur Consequens et consequentia.* Licet enim via inductionis nequeat aliquid concludi nisi de ea rerum specie in qua primo conveniunt particularia experientiae e quibus facta est inductio, et licet, per consequens, quantum est praecise per vim processus inductivi, principia quae tali processu probantur, uti et conclusiones quae ex eisdem de eorum subjecto deducuntur, nequeant sua universalitate sese extendere ultra ambitum rerum naturalium, accedente tamen analysi pure rationali,

possibile est quaedam ex hisce principiis vel conclusionibus ad ampliorem universalitatem evehi. Et sic, quod speciatim attinet ad hanc propositionem : « Agens naturale oportet esse simul cum immediato suo effectu, » dicimus analytice ostendi posse eam non esse veram nisi in virtute hujus propositionis universalioris : « Agens ut sic oportet esse simul cum immediato suo effectu. » Sive, quod idem est, dicimus analytice ostendi posse necessitatem hujus conditionis quae consistit in indistantia agentis ab immediato suo effectu, neque attendi ex parte agentis, ut est naturale sive corporeum, neque etiam attendi ex parte agentis, ut est limitatum, sed eam unice attendi *ex parte agentis ut sic*, h. e. ex parte agentis prouti praescindit a corporeo et incorporeo, a limitato et illimitato. Est autem ostensio hujusmodi : Hoc quod est effectum distare ab agente, non ponit peculiarem aliquam perfectionem in effectu. Quia ergo major virtus factiva non requiritur in causa agente nisi propter majorem perfectionem in ejus effectu inventam, idcirco in sententia ponente actionem in distans esse absolute possibilem, consequenter asserendum est non majore virtute factiva opus esse ad immediate producendum effectum distantem quam ad immediate producendum eumdem effectum indistantem. Ex quo jam ulterius est consequens in tali sententia necessario asserendum esse, omne agens cui non repugnet distare a passo sibi proportionato, aeque valere ad immediate agendum in passum distans atque ad immediate agendum in passum indistans. Quia ergo manifestum est agens naturale, neque propter hoc quod est agens limitatum, neque etiam propter hoc quod est agens corporeum, prohiberi quominus distet a passo sibi proportionato, idcirco ultimato concludendum est, si immediata actio in distans sit absolute possibilis, etiam agens naturale posse immediate agere in distans. Sed, uti supra ostensum est, consequens hujus propositionis conditionalis est falsum, utpote repugnans conclusioni ex principio per inductionem notificato demonstrative deductae. Ergo etiam antecedens ejusdem propositionis est falsum, proindeque propositio ei contradictorie opposita est necessario vera. Sive, quod idem est, necessario dicendum est hoc quod est immediate agere in distans,

repugnare agenti ut sic, h. e. absolute et universaliter (1).

Ad 3^m^ DICITUR, quod agens naturale oporteat esse praesens immediato suo effectui, hoc ei convenire in quantum est praecise agens, uti modo ostensum est ; quod vero idem agens non sit praesens suo effectui nisi extrinsece, h. e. secundum contactum dimensivum, hoc ei non convenire nisi secundum quod est agens corporeum, h. e. secundum quod per suam quantitatem impeditur quominus sit intime praesens immediato suo passo. Ceterum tum propter hoc quod agens naturale non est praesens suo effectui nisi extrinsece, tum etiam quia ipsum est agens limitatum, ipsum sua actione, quae consistit in motu, non potest attingere id quod in effectu est maxime intimum, h. e. hujus esse substantiale, nisi indirecte et per viam resultantiae cujusdam. Deum igitur, quippe cujus operatio immediate et directe terminetur ad esse substantiale rei cujuslibet, oportet esse intime praesentem rebus omnibus.

(1) Notandum hic est ea inductionis methodo quam vocant *inductionem incompletam*, quaeque sola est scientifica, propterea concludi propositiones vere universales, quia tali inductionis methodo ostenditur praedicatum aliquod non per accidens sed per se competere subjecto.

Hinc haec est per se sive necessaria : « Agens naturale est simul cum suo effectu immediato. » Licet enim haec propositio non notificetur inductione, ea tamen connectitur cum propositione aliqua ex inductione nota, sicuti unica ratio sufficiens connectitur cum eo cujus est ratio ; proindeque ea ejusdem vel etiam majoris est necessitatis quam propositio quacum connectitur. Porro in omni propositione per se vel *a*) praedicatum competit subjecto non modo per se sed et *primo*, h. e. ita ut subjectum, *secundum quod ipsum*, sibi vindicet praedicatum, et tunc subjectum se habet ad praedicatum convertibiliter ; vel *b*) praedicatum competit quidem subjecto per se, non tamen primo sed secundario, h. e. ita ut subjectum non secundum quod ipsum sed ratione alterius subjecti universalioris sibi vindicet praedicatum, et tunc subjectum non adaequat praedicatum, sed exceditur ab eo. Sic v. g. hoc quod est habere tres angulos aequales duobus rectis, triangulo competit primo et per se, unde et convertitur cum triangulo, isosceli vero vel scaleno vel aequilatero competit quidem per se sed secundario dumtaxat, unde et excedit unamquamque harum specierum trianguli. (Cf. Aristoteles, *Analyt. poster.* lib. I, cap. IV, § Τὸ μὲν οὖν κατὰ πάντων καὶ καθ' αὐτό, et cap. V.)

Porro analysi quae supra instituta est, intendebatur ostendi in hac propositione : « Agens naturale oportet esse simul cum immediato suo effectu, » praedicatum non competere subjecto *primo et secundum quod ipsum*, sed ratione subjecti universalioris, quod est *agens ut sic*, h. e. agens sumptum absolute et universaliter.

Ad 4^m^ DICITUR praesentiam quae praerequiratur ad operationem Dei creantis, non esse praesentiam formalem; quia haec, quum sit relatio, praesupponit rem cui exhibetur praesentia ideoque et operationem creativam qua fit talis res; sed praesentiam illam praerequisitam esse praesentiam fundamentalem, in hoc consistentem quod Deus prius natura quam aliquid ad extra operetur, jam per denominationem intrinsecam est ubicumque potest esse aliquis ejus effectus.

Ad 5^m^ DICITUR, ejus solutionem patere ex iis quae dicta sunt in responsione ad argumentum 2^m^.

Ad 6^m^ DICITUR, in hac conditionali a Scoto posita : « Si Deus ad certum aliquem locum determinaretur, ipse per suam omnipotentiam posset nihilominus operari ubicumque modo operatur », includi repugnantiam non solum in sensu materiali sive identico, quod facile concederet Scotus, sed etiam in sensu formali, quia ad operationem Omnipotentis, in quantum est formaliter operatio, praerequiritur ut Omnipotens sit per suam essentiam ubicumque potest esse aliquis ejus effectus.

Ad 7^m^ DICITUR in argumento fieri sophisticum transitum a sensu formali ad sensum identicum. Licet enim voluntas Dei, in quantum est formaliter voluntas, possit peraeque ferri in distans atque in propinquum; ea tamen, in quantum est identice omnipotentia divina, h. e. in quantum est factiva rerum, non potest per suum velle ferri nisi in aliquid cui, statim atque illud esse coeperit, Deus futurus sit substantialiter praesens.

Secunda probatio immensitatis divinae petita ex infinitate Dei.

131. Probatur propositio *ratione* 2° ex eo quod *ubi* intrinsecum sive praesentialitas secundum se et formaliter est perfectio, ideoque haec Deo propter infinitam ejus perfectionem tribuenda est, sed cum exclusione omnis defectus potentialitatis, circumscriptionis ac definitionis. Deus proinde per unicum atque indivisibile *ubi*, quae est ejus essentia, sine termino in se complectitur totam plenitudinem praesentialitatis, quod idem est atque dicere eum esse immensum.

Probatio scripturistica.

132. PROBATUR II° *ex Scriptura*. Et quidem 1° passim asserunt scriptores sacri Deum per suam substantiam ubique praesentem adesse, h. e. eum esse omnipraesentem. « Putasne Deus e vicino ego sum, dicit Dominus, et non Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis, et ego non

videbo eum? dicit Dominus. *Numquid non coelum et terram ego impleo?* dicit Dominus. » (Jerem. XXIII, 23, 24.) Ad intelligentiam hujus loci notandum est usu Scripturae hoc complexum *coelum et terram* poni per synecdochen pro universitate rerum. Eo proinde loci ex substantiali sua praesentia qua omnia implet, sibi vindicat Deus intuitivam cognitionem rerum loco remotissimarum atque maxime absconditarum. — « Scito ergo hodie et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in cœlo sursum et in terra deorsum [h. e. ubique] » (Deut. IV, 39). — « Haec dicit Dominus : Coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum » (Isaiae LXVI, 1). Hic, ad graphice demonstrandam omnipraesentiam divinam, Deus sub figura corporali inducitur tamquam se exporrigens ab una extremitate universi usque ad aliam, ita ut in coelo sedeat, extremitate vero pedum suorum usque ad terram pertingat. — « Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris : etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua » (Ps. CXXXVIII, 8-10). Hoc loco, uti fatendum est, intentum prophetae solummodo est ostendere Deum per cognitionem esse ubique praesentem, ita ut ipse de nullo celari queat. Nam verba *spiritus* et *facies* in versiculo 7 significant scientiam Dei, ut patet ex collatione hujus versiculi cum versiculo 6. Non est tamen quod propterea censeatur hic locus minus efficax ad demonstrandam substantialem Dei praesentiam, uti quibusdam visum est. Duplicem quippe rationem hic exprimit David cur cuivis impossibile sit conspectum Dei effugere. Prima, quae *vulgaris* est sive ingenio hominum e vulgo accommodata, procedit ex eo quod Deus per suam substantiam ubique est praesens. Hoc scilicet sibi vult sensus obvius ac naturalis harum locutionum : *tu illic es*, *ades*, quibus utitur propheta in versiculo 8. Nec obstat quod substantialis Dei praesentia in rebus non est Deo ratio res intuitive cognoscendi ; quia inde non tamquam *ex ratione*, sed tamquam *ex removente prohibens* ostendit propheta Deum omnia intueri (1), supponendo esse cuique

(1) Licet ratio ob quam intuitui divino omnia sunt manifesta, non sit sita in omnipraesentia divina sed in eo quod Deus per suam scientiam est causa

evidentissimum Deum non posse latere ea quae aguntur ibi ubi ipse est, quum ne homo quidem quae sunt hujusmodi ignoret (Cf. locus supra adductus prophetae Jeremiae, cui eadem interpretatio adhibenda est). Altera vero ratio ex qua ostendit propheta Deum omnia intueri, *propria* est, inde videlicet petita quod Deus per suam scientiam, quam *manum* ac *dexteram* appellat propheta, est causa rerum.— « Quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; *in* ipso enim vivimus et movemur et sumus » (Act. XVII, 27, 28). Tametsi, uti recte advertit Vasquez, sensus quem suggerit contextus, sit Deum non longe abesse a cognitione uniuscujusque nostrum, quia ab eo, tamquam a dante esse, vivere et agere, unusquisque nostrum immediate dependet, simul tamen per particulam *in* intendit significare Apostolus Deum, propter hoc ipsum quod immediate operatur in unoquoque nostrum, esse etiam substantia praesentem in unoquoque nostrum. Quo modo interpretantur hunc locum Hieronymus (in cap. LXVI Isaiae) et Chrysostomus (hom. 12 in Genesim). — 2° Scriptura asserit Deum ita esse in omnibus rebus praesentem ut nec re aliqua particulari nec tota adeo universitate rerum substantialis ejus praesentia concludatur, sed ut haec, quantum est ex parte rationis fundantis praesentiam, sine termino in immensum se extendat. Quod quidem modo Scriptura significat aperte : « Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram? [h. e. quod loco aliquo concludi possit]. Si enim coelum et coeli coelorum *te capere non possunt*, quanto magis domus haec quam aedificavi? » (3 Reg. VIII, 27.) Modo vero Deum esse immensum, Scriptura sufficienter insinuat, quum omnipraesentiam Dei ex eo probat quod Deus immediate operatur in rebus omnibus. Hinc scilicet concludendum est, juxta

rerum, est tamen praesentia Dei in rebus conditio necessario requisita ad hoc ut Deus res intuitive cognoscat: non quidem quia intellectus divinus patitur a rebus, sed quia nisi Deus per suam immensitatem esset ubicumque sunt res, ipse per suam scientiam non posset esse causa omnes res creans omnesque in suo esse conservans. Quamobrem, si Deus sua substantia procul a quibusdam rebus abesset, ipse non minus quam homo impediretur ab intuitiva cognitione rerum omnium. Et eatenus dicimus ex substantiali Dei praesentia in rebus tamquam *ex removente prohibens* argui a propheta nihil posse latere intuitum intellectus divini.

doctrinam sacrae Scripturae, quippe quae Deum omnipotentem praedicet, Deum, quantum est ex parte denominationis intrinsecae, jam esse ibi ubi possibile esse concipitur existere infinita spatia imaginaria. « Haec dicit Dominus : Coelum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. Quae est ista domus quam aedificabitis mihi, et quis est iste locus quietis meae? Omnia haec manus mea fecit et facta sunt universa ista, dicit Dominus » (Isai. LXVI, 1, 2). In hoc loco propositum est prophetae docere Judaeos Deum non posse concludi angustiis templi montis Sion, quandoquidem est ubique. Huc tendere probationem quam hic affert propheta, aperte testatur ipsa Scriptura alio in loco, ubi Stephanus protomartyr, ad ostendendum Deum non posse definito spatio concludi, provocat ad hoc testimonium prophetae dicens : « Sed non Excelsus in manufactis habitat, sicut propheta dicit : Coelum, » etc. (Act. VII, 48). Eadem ratione qua Isaias, usus est etiam sanctus Paulus in oratione ad Areopagum : « Deus, *qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus*, non in manufactis templis habitat » (Act. XVII, 24).

Probatio patristica.

133. Probatur III• *ex Patribus* (1), qui scilicet 1° mul-

(1) Testimonia Patrum ad quae in hac probatione provocamus, visum est non omnia exscribere. Quae ex eis hic desiderantur, ea videsis, si lubet, apud Petavium, *Theologica dogmata*, De Deo, libro III, vel apud Thomassinum, item *Theologica dogmata*, tomo I, libro V.

Origenes, Hom. 12 in Genesim. « Nunc interim videamus quid est quod dicitur, Abiit Rebecca interrogare Dominum. Abiit. Quo abiit? Ex eo loco in quo non erat Dominus, abiit ad eum locum in quo erat? Hoc enim videtur indicare, cum dicitur, Abiit interrogare Dominum. *Nonne ubique est Deus?* Nonne ipse dixit : Coelum et terram ego repleo, dicit Dominus? Quo ergo abiit Rebecca? Ego puto quod non de loco ad locum abierit, sed de vita ad vitam... Absurdum enim est, si ita putemus imperitam fuisse Rebeccam et indoctam, quae in domo sapientis Abrahae sub viro eruditissimo Isaac fuerat instituta, *ut intra aliquem locum Dominum putaverit esse conclusum*, et illuc iret interrogare. »

Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*, lib. II. « Omnipotentis ac veri Dei *hoc est proprium*, non solum *ubique* esse, sed etiam *intueri* omnia et audire. »

Arnobius, *Adversus gentes*, lib. VI. « Hoc est proprium Deorum, complere omnia vi sua, *non partiliter uspiam sed ubique esse totos*, non adesse, non abesse, non coenatum ad Aethiopas pergere et post dies bis senos privatum ad domicilium redire. »

timodis affirmant Deum esse omnipraesentem, dicentes Deum esse ubique (Clemens Alex. Strom. VI. 5, cujus textum habes

Athanasius, *Epistola III ad Serapionem*, n. 4 (P. G. t. 26, col. 629). « Πανταχοῦ τοίνυν ἐστὶν ὁ Υἱός, ἐν Πατρὶ γὰρ ὢν καὶ τοῦ Πατρὸς ὄντος ἐν αὐτῷ... Τὰ δὲ κτίσματα ἐν μεμερισμένοις τόποις ἐστίν, ἥλιος μὲν καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι, ἐν οὐρανῷ δὲ ἄγγελοι, καὶ ἄνθρωποι ἐπὶ τῆς γῆς. Εἰ δὲ ὁ Υἱὸς, οὐκ ὢν ἐν μεμερισμένοις τόποις ἀλλ'ἐν Πατρὶ ὤν, πανταχοῦ ἐστι, καὶ ἔξω τῶν πάντων ὢν οὐκ ἔστι κτίσμα, ἀκολούθως οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ τὸ Πνεῦμα κτίσμα, μὴ ὂν ἐν μεμερισμένοις τόποις, ἀλλὰ πάντα πληροῦν καὶ ἔξω τῶν πάντων ὤν. Οὕτω γὰρ καὶ γέγραπται· Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην. »

Basilius, Homilia in illud, *In principio erat Verbum* (P. G. t. 31, col 480). « Οὔτε ὁ Πατὴρ ἐν τόπῳ οὔτε ὁ Υἱὸς ἐν περιοχῇ τινι καὶ περιγραφῇ ὁμολογουμένῃ κατειλημμένος· ἀλλ' ἄπειρος μὲν ὁ Πατὴρ, ἄπειρος δὲ ὁ Υἱός. Πᾶν ὅπερ ἂν νοήσῃς, καὶ ὅπουπερ ἂν πορευθῇς τῷ πνεύματί σου, τοῦ Θεοῦ εὑρήσεις πεπληρωμένον· πανταχοῦ συμπαρεκτεινομένην εὑρήσεις τοῦ Υἱοῦ τὴν ὑπόστασιν. »

Eustathius, in *Eclogis* seu *Parallelis Sacris* quae feruntur sancti Joannis Damasceni in ms. Rupefucaldensi apud Lequien. *Opera s. Joann. Damasc.*, tom. II, p. 751. « Ὁ Θεὸς τὰ πάντα πληροῖ, ὑπ' οὐδενὸς περιοριζόμενος. Ὁ γὰρ ὑπὸ τόπου μὴ περιοριζόμενος πάντως ἐν παντὶ τόπῳ, κατὰ τὴν τοῦ Δαβὶδ ὁμολογίαν, ἔσται. Εἰ γὰρ ἔξω λέγοιτο τόπου τινός, ἀνάγκη περιορίζεσθαι αὐτὸν ὑπ' ἐκείνου οὗπερ στερίσκεται. Ὅλος οὖν ἐν παντὶ γενόμενος, οὐδαμῶς ἐξ ἑτέρων εἰς ἑτέρους μεθίσταται τόπους, τὰ πάντα πληρῶν. » (Littera *a*, titulus XLVII. — Apud Migne, P. G. t. 96, col. 477.)

Gregorius Nazianzenus, Oratio theologica 2a, n. 8 (P. G. t. 36, col. 84). « Πῶς δὲ καὶ σωθήσεται τὸ διὰ πάντων διήκειν καὶ πληροῦν τὰ πάντα Θεόν, κατὰ τὸ, Οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει Κύριος, — καὶ, Πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, — εἰ τὸ μὲν περιγράφοι, τὸ δὲ περιγράφοιτο; »

Gregorius Nyssenus, Oratio catechetica magna, cap. 25 (P. G. t. 45, col. 65). « Τὸ δὲ ἐν τῇ φύσει ἡμῶν γενέσθαι τὴν θεότητα, τοῖς μὴ λίαν μικροψύχοις κατανοοῦσι τὰ ὄντα, οὐδένα ἂν ἐκ τοῦ εὐλόγου ξενισμὸν ἐπαγάγοι. Τίς γὰρ οὕτω νήπιος τὴν ψυχὴν, ὡς εἰς τὸ πᾶν ἀποβλέπων μὴ ἐν παντὶ πιστεύειν εἶναι τὸ Θεῖον, καὶ ἐνδύον μὲν καὶ περιέχον καὶ ἐγκαθήμενον; Τοῦ γὰρ ὄντος ἔξῆπται τὰ πάντα, καὶ οὐκ ἔνεστιν εἶναί τι, μὴ ἐν τῷ ὄντι τὸ εἶναι ἔχον. Εἰ οὖν ἐν αὐτῷ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ἐκεῖνο, τί ἐπαισχύνονται ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ μυστηρίου τὸν Θεὸν ἐν ἀνθρώποις γεγενῆσθαι διδάσκοντος, τὸν οὐδὲ νῦν ἔξω τῶν ἀνθρώπων εἶναι πεπιστευμένον; Εἰ γὰρ καὶ ὁ τρόπος τῆς ἐν ἡμῖν τοῦ Θεοῦ παρουσίας, οὐκ αὐτὸς οὗτος ἐκείνῳ· ἀλλ' οὖν τὸ ἐν ἡμῖν εἶναι καὶ νῦν καὶ τότε κατὰ τὸ ἴσον διωμολόγηται. Νῦν μὲν οὖν ἐγκέκραται ἡμῖν ὁ συνέχων ἐν τῷ εἶναι τὴν φύσιν· τότε δὲ κατεμίχθη πρὸς τὸ ἡμέτερον. »

Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis VI*, num. 8 (P. G. t. 33, col. 552). « Οὐκ ἐν τόπῳ περιωρισμένος [ὁ Θεὸς], ἀλλὰ τῶν τόπων ποιητής· ἐν πᾶσιν ὤν, καὶ ὑπ' οὐδενὸς περιγραφόμενος. Θρόνος αὐτῷ ὁ οὐρανός, ἀλλ' ὑπερανέχει ὁ καθεζό-

p. 298; Origenes, hom. 12 in Gen.; Theophilus Antiochenus, ad Autolycum, lib. II; Arnobius, adversus Gentes, libro VI;

μενος· καὶ ὑποπόδιον ἡ γῆ, ἀλλὰ φθάνει ἡ δύναμις μέχρι καταχθονίων. Εἷς ἐστι πανταχοῦ παρών... »

Hilarius, *de Trinitate*, lib. I, n. 6. « Universitas coeli palma Dei tenetur, et universitas terrae pugillo concluditur... *Conclusum palma coelum rursum Deo thronus est; et terra, quae pugillo continetur, eadem et scabellum pedum ejus est* : ne in throno et scabello, secundum habitum considentis protensio speciei corporeae posset intelligi... sed ut in his cunctis imagi-
" *ita legendum loco «originibus»* nibus " creaturarum Deus intra extraque, et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur... Nullus sine Deo neque ullus non in Deo locus est. In coelis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. Ita cum habet atque habetur, neque in aliquo ipse, neque non in omnibus est. »

Idem, ibidem, lib. II, n. 6. « Pater est, ex quo omne quod est constitit. Ipse in Christo et per Christum origo omnium. Ceterum ejus esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se atque in se obtinens. Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia : semper extra locum, quia non continetur, semper ante aevum, quia tempus ab eo est. Curre sensu : si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies ; quia cum semper intendas, semper est quod intendas. Semper autem ejus locum intendere ita tibi est, ut ei esse sine fine est. Sermo in eo deficiet, non natura claudetur. Iterum revolve tempora, esse semper invenies ; et cum calculi numerus in sermone defecerit, Deo tamen semper esse non deficit. Intelligentiam commove, et totum mente complectere, nihil tenes. Totum hoc habet reliquum, reliquum autem hoc semper in toto est. Ergo neque totum, cui reliquum est, neque reliquum est omne quod totum est. Reliquum enim portio est, omne vero quod totum est. Deus autem *et ubique est, et totus ubicumque est.* Ita
" *alias* religionem regionem " intelligentiae excedit extra quem nihil est et cui est semper ut semper sit. »

Idem, ibidem, lib. II, n. 31. « Ergo quia Deus invisibilis, incomprehensibilis, immensus est, ait Dominus venisse tempus ut non in monte vel in templo Deus sit adorandus ; quia spiritus Deus est, et spiritus nec circumscribitur nec tenetur, qui per naturae suae virtutem ubique est, neque usquam abest, *in omnibus omnis exuberans :* hos igitur veros esse adoratores, qui in spiritu et veritate sint adoraturi. »

Idem, ibidem, lib. VIII, n. 24. « Deus autem, immensae virtutis vivens potestas, quae nusquam non adsit nec desit usquam, se omnem per sua edocet et sua non aliud quam se esse significat : *ut ubi sua insint, ipse inesse intelligatur,* non autem corporali modo, cum alicubi insit, non et ubique esse credatur ; cum per sua in omnibus esse non desinat, non autem aliud sint quam quod est ipse quae sua sunt. »

Chrysostomus in Psalmum CXII, 5, in haec verba : Quis sicut Dominus Deus noster qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra? « Δεικνὺς ὅτι πανταχοῦ ἐστι, κἀκει καὶ ἐνταῦθα. Οὐ γὰρ ὡς ἄν τις ἐν οὐρανῷ

Hilarius, lib. II de Trin. ; Chrysostomus in Ps. CXII. 5 ; Cyrillus Alex. contra Julianum, II ; Hieronymus in Epist.

συγκεκλεισμένος, πόρρωθεν βλέπει τὰ ἐν τῇ γῇ · ἀλλὰ πανταχοῦ παρὼν καὶ πᾶσι παριστάμενος. »

Idem, in Psalmum CXXXVIII, in haec verba : Quo ibo a spiritu tuo ? « Τούτεστι · Ποῦ πορευθῶ ἀπὸ σοῦ ; Πάντα πληροῖς, πᾶσι πάρει, οὐ κατὰ μέρος, ἀλλ' ὁμοῦ πᾶσιν ὅλος. »

Idem, Homilia 17 in Genesim, exponens haec verba : Et quum audissent vocem Dei perambulantis in paradiso (Gen. III). « Οὐ περιπατεῖ ὁ Θεός· μὴ γένοιτο. Πῶς γὰρ ἂν ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν ; »

Cyrillus Alexandrinus, Contra Julianum, libro II in fine, in haec verba Isaiae : Coelum mihi sedes, terra autem scabellum pedum meorum. « Ἔδει γάρ, ἔδει τοῖς συνεστάλθαι καὶ περιωρίσθαι τόποις τὴν αὐτοῦ φύσιν συνειληφόσι καταδεῖξαι σαφῶς ὅτι τε εἴη πανταχῆ καὶ χωρεῖ μὲν αὐτὸν οὐδέν, ἥκει δὲ μᾶλλον διὰ πάντων αὐτὸς, καὶ πλήρης μὲν ὁ οὐρανὸς αὐτοῦ, μεστὴ δὲ ἡ γῆ. »

Ibidem, lib. IV, post medium, in responsione Cyrilli quae incipit : Ὅτι μὲν οὖν (P. G. t. 76. col. 713). « Ἤ τάχα που... καὶ ταῖς κατὰ τόπον μεταβατικαῖς κινήσεσι κεχρῆσθαι νομίζει* [ὁ Ἰουλιανὸς] τὸ ἄτοπον καὶ ἀμέγεθες καὶ ἡμοιρηκὸς ὁλοτρόπως τοῦ περιορίζεσθαι δεῖν ; » * *in editis* νομίζειν

Idem, libro XI in Evang. Jo. (P. G. t. 74, col. 525). « Οὐ γὰρ ἐν τόπῳ τὸ θεῖον, ἄπεστι δὲ παντελῶς τῶν ὄντων οὐδενός · πληροῖ γὰρ τὰ πάντα, καὶ διὰ πάντων ἐρχόμενον ἔξω τε πάντων καὶ ἐν πᾶσίν ἐστι. »

Hieronymus in Epistolam ad Ephesios, cap. II, ad v. 13 et 14. « Deus ubique est, et totus ubique est. A quo quis potest separari, cum in eo sint omnia ? » (P. L. tom. XXVI, col. 472.)

Idem, in libro 18 Commentarii in Isaiam, in initium cap. LXVI. « Ac ne arbitremur coelo quoque et terra Dei magnitudinem metiendam, in alio loco de eo legimus : Qui tenet coelum palmo, et terram pugillo (Is. XL, 12). Per quae ostenditur Deus et forinsecus et intrinsecus, et infusus et circumfusus, dum et solio ambiente non concluditur, et pugillo concludit ac palmo. »

Augustinus, Epistola ad Dardanum (nunc 187, olim 57) [quae tota est de immensitate Dei]. Num. 7, in illa verba Christi ad latronem : Hodie mecum eris in paradiso. « Est autem sensus multo expeditior, et ab his omnibus ambiguitatibus liber, si non secundum id quod homo erat, sed secundum id quod Deus erat Christus dixisse accipiatur, Hodie mecum eris in paradiso. Homo quippe Christus illo die secundum carnem in sepulcro, secundum animam in inferno futurus erat : Deus vero idem ipse Christus ubique semper est... Ubicumque enim sit paradisus, quisquis beatorum ibi est, cum illo ibi est qui ubique est... [Num. 11] Quamquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per omnia diffundi, sicut humus aut humor aut aer aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto) ; sed ita potius

adEphes. c. 2; Augustinus, epistola ad Dardanum; Athanasius, epist. ad Serapionem); — nullo eum concludi, capi aut

sicuti est magna sapientia, etiam in homine cujus corpus est parvum... [Num. 14] Est ergo Deus per cuncta diffusus. Ipse quippe ait per prophetam : Coelum et terram ego impleo (Jer. XXIII, 24); et quod paulo ante posui de sapientia ejus, Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter (Sap. VIII, 1); itemque scriptum est, Spiritus Domini replevit orbem terrarum (Ibid., I, 7); eique dicitur in quodam psalmo : Quo abibo a spiritu tuo, et a facie tua quo fugiam? Si ascendero in coelum, tu ibi es; si descendero in infernum, ades (Ps. CXXXVIII, 7). Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. »

Idem, *de Civitate Dei*, lib. XI, cap. 5. « Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare Omnipotentem, nonne consequens erit ut innumerabiles mundos cum Epicuro somniare cogatur?... An forte substantiam Dei, quam nec includunt nec determinant nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et uno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco in quo mundus est, occupatam? *Non opinor eos in haec vaniloquia progressuros*. Cum igitur unum mundum ingenti quidem mole corporea, finitum tamen et suo loco determinatum, et operante Deo factum esse dicant : quod respondent de infinitis extra mundum locis, cur in eis ab opere Deus cesset, hoc sibi respondeant de infinitis ante mundum temporibus, cur in eis ab opere Deus cessaverit... Quodsi dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum, respondetur eis isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum. »

Anastasius Sinaita, archiep. Antiochenus, oratione 2ª de Incircumscripto, num. 2. « Ne autem absurdum et dolosum istorum dogma lateat, videamus qualia sint quae de Deo dicere audent. *Energia*, inquiunt, in omnibus rebus est Deus, *substantia* vero minime. Energiam vocant *opus energia, id est, operatione confectum*, ut fabricator navis est in navi a se fabricata et textor in pallio quod texuit. Atqui dicam ego inseparabilem esse a natura Dei energiam ejus, exemplo superiore ab istis sumpto usus... Quia vero viva est natura divina, energias, id est operationes habet viventes et sine intermissione agentes : sine substantia autem non potest ullo modo prodire energia; ubi enim energia cernitur, simul cum hac cernitur substantia ex qua prodit... [Num. 4] Adest igitur in omnibus Deus, non solum energia, id est

circumscribi loco (Clem. Alex. Strom. VII, 7; Orig. l. c.; Eustathius Antiochenus inter opera Damasceni, loco citato ad calcem paginae 311; Theophilus Antiochenus, l. c.; Hilarius, de Trin. lib. II; Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi VI; Basilius, homilia in illud : In principio erat Verbum; Cyrillus Alex. in libro II c. Jul.); — ubique eum praesentem adesse, eum esse in omni loco, nusquam eum abesse (Eustathius inter opera Damasc. l. c.; Hilarius, de Trin. lib. II; Cyrillus Hieros. Catechesi VI; Chrysostomus in Ps. CXII; Ambrosius, lib. I de Fide, cc. 4 et 7); — eum implere, permeare, pervadere omnia, penetrare omnia, diffundi per omnia, esse in omnibus, coelum terramque eo esse plena, extra eum nihil esse (Athanasius, oratione 5ª; Eustathius Antiochenus, l. c.; Hilar., de Trin. II; Greg. Naz., orat. 34 seu 2ª theologica; Greg. Nyss., in magno Λόγῳ catechetico, c. 25; Chrysostomus in Ps. CXXXVIII; Cyr. Alex., lib. II de Trinit.; Ambrosius, in Tract. de Symbolo Apost., c. 22; Augustinus, epist. ad Dardanum; Athan., epist. ad Serapionem; Greg. Nyss., orat. catech. magna, c. 25); — ipsum omnia in se continere, esse omnium locum, nullum esse locum qui in ipso non sit, ipsum vero contineri loco nullo (Clem. Alex., Strom. VI, 5; Hilar., de Trin., lib. I; Greg. Nyss. in orat. catech. magna, c. 25; Theoph. Antioch. ad Autol. II). Hasce porro aliasque similes Patrum locutiones non posse trahi ad significandam solam praesentiam per potentiam et per cognitionem, patet — tum *a*) ex eo quod Patres loquuntur simpliciter ac sine limitatione, — tum *b*) ex eo quod in talem modum explicationis non quadrat character immensitatis qua Patres hanc Dei omnipraesentiam exornant; — tum *c*) ex eo quod idem modus explicationis excluditur a consequentiis quas ex praesentia Dei in omnibus rebus inferunt Patres, inde scilicet arguentes Deum non moveri et non transmigrare a loco in locum (Clem. Alex.,

operatione, sed etiam substantia : demonstratum enim est non esse energiam separatam a substantia... Siquidem in exemplo superiore, quamdiu fit id in quo versatur operatio, tamdiu necessario adest natura operantis : nemo namque absens potest aliquid operari. Igitur quia semper omnia Deus operatur et conservationem universi sine cessatione continuat, necesse est Deum esse in omnibus. » (Apud Gallandum, *Bibliotheca veterum Patrum*, tom. XII, p. 244. — Habetur etiam in *Maxima Bibliotheca Patrum* Lugdunensi.)

contra Julianum VI, 4; Arnob. adv. Gent. lib. VI; Athan., orat. 5; Eustath. apud Damascenum l. c.; Theoph. Antioch. ad Autol. II; Chrysost., hom. 17 in Gen.); vel Deum non esse corpus (Greg. Naz., orat. 34 seu theologica 2ª); Filium ac Spiritum sanctum quibus conveniat ejusmodi omnipraesentia, esse consubstantiales Patri (Athan. epist. ad Serap.; Hilar., lib. II de Trin.; Didymus, lib. I de Spiritu sancto, cap. 22; Paschasius, lib. I de Spiritu sancto, cap 12); — tum *d*) ex eo quod hanc interpretationem non sinit ratio qua, ex eo quod Deus immediate operatur in omnibus, Patres probant immensitatem Dei (Greg. Nyss., magna orat. catech. c. 25; Fulgentius, lib. II ad Monimum; Anastasius, libro de incircumscripta Dei essentia; Anselmus, lib. de Incarnatione cap. 4); — tum demum *e*) ex eo quod Patres aperte affirmant non solummodo potentia vel operatione et cognitione, sed substantia Deum esse ubique. Ita Anastasius, lib. de incircumscripta Dei essentia, ubi impugnat hoc haereticorum quorumdam effatum : Deus in omnibus est efficacia operandi, essentia vero nusquam; Hilarius, lib. VIII de Trin., ubi dicit Deum eo ipso quod per potestatem est ubique, per seipsum esse ubique; Chrys., in Ps. CXII, ubi dicit Deum non solum procul e coelo, sed prope intueri omnia, eo quod in omnibus est.

2° Juxta eorumdem Patrum doctrinam Deus ita est substantialiter praesens in rebus omnibus, ut non sit in eis circumscriptive, h. e. partibiliter sive localiter, sed ita ut per indivisibilem suam praesentialitatem totus sit in toto mundo et totus in singulis partibus mundi, atque adeo totus in unoquoque puncto spatii. Quod multifariam declarant Patres, scilicet vel *a*) dicentes Deum non esse in loco, eum nullo esse in loco, eum esse nusquam, eum esse illocalem, eum esse supra locum (Clemens Alex., Strom, V, c. 11; Cyrillus Alex., lib. IV contra Julianum et libro XI in Joannem; Hilarius, de Trinitate, lib. I: Basilius, homilia in illud : In principio erat Verbum; Boetius, in libro de Trin.; Dionysius, De div. nom. c. 3; Fulgentius, Contra Fastidiosum, c. 4; — vel *b*) hoc exprimunt Patres dicentes Deum nusquam esse per partes, nusquam partibiliter, eum ita esse ubique, ut nulla spatiosa magnitudine diffundatur, nullis intervallis locorum coextendatur, nulla quantitate comprehendatur

(Arnobius, adversus Gentes, libro VI; Cyrillus Alex., Contra Julianum, lib. IV, et in Evang. Joannis, libro I; Athanasius in epistola ad Serapionem; Chrysostomus, in Ps. CXXXVIII; Aug. in epistola ad Dardanum); — vel *c*) hoc edicunt Patres, dicentes Deum ubique adesse totum, eum in omni loco esse totum, eum et in solo coelo esse totum et in solo terra esse totum et ubicumque esse totum (Arnobius, adversus Gentes, libro VI; Eustathius apud Damascenum in Eclogis, l. c.; Hilar., de Trin. lib. II; Chrysost., in Ps. CXXXVIII; Hieron., in Epistolam ad Ephes. c. 2; Ambrosius, De fide, lib. I, capp. 4 et 7 et De dignitate conditionis humanae, cap. 2; August. epist. ad Dardanum; Leo Magnus, hom. 3ª de Nativitate; Fulgentius, in libro de Fide ad Petrum, c. 3); — vel demum *d*) alii Patres cum Athanasio (libro adv. Sabellianos), Maximo (in Scholiis in librum De div. nom.), Tertulliano (lib. adv. Praxeam, cap. 23), Fulgentio (lib. adv. Fastidiosum, capp. 3 et 4), idem significant, dicentes Deum *sola virtute atque potestate* esse in rebus. Quo scilicet suo modo loquendi, diligenter sane hic animadvertendo, negant solummodo Patres Deum esse in rebus ad instar molis cujusdam corporeae. Nam quod minime inficientur Deum ipsamet sua substantia esse in rebus, inde patescit quod, uti diserte declarant vel saltem ex tota eorum ratione disserendi facile colligitur, potentia illa per quam dicunt Deum esse ubique, non est juxta eas potentia Dei diffusa sed interna, quae identificatur cum essentia divina.

3° Juxta doctrinam Patrum indivisibilis Dei praesentialitas est *immensa*, h. e. talis ut, quantum est ex parte ipsius, substantialis Dei praesentia nulla termino coerceatur. Quod quadrifariam declarant Patres, scilicet vel dicentes *a*) Deum esse immensum, nullo eum fine locorum cohiberi, lineam ei deesse ultimam, spatium eum non mensurabile tendere (Hilar., de Trin. II; Basil. in homilia in illud : In principio erat Verbum; Prosper Aquitanus, in Carmine de Providentia, vv. 178, 179; Fulgent. contra Fastidiosum, cap. 4; Prudentius in Apotheosi); — vel *b*) hoc declarant Patres, dicentes Deum ita esse ubique et intra omnia, ut sit extra omnia; eum esse intrinsecum et forinsecum, infusum et circumfusum; eum esse intra et extra, supra et infra et ultra

omnia, eum esse immundanum, circummundanum et supercoelestem (Athan. in epist. ad Serapionem; Hilar., de Trin. I; Cyrill. Alex. c. Jul. XI; Hieron. in caput LXVI Isaiae, Maximus, in Scholiis in librum de Div. nom.; Gregorius M., Moralium libro II, cap. 8 et lib. XIV, cap. 15; Paschasius Diaconus, de Spir. Sanct.; Zacharias Mytilen., De mundi opificio; Dionys., De div. nom. c. 1); — vel *c*) hoc significant Patres, dicentes Deum nulla re contineri; ne universitate quidem rerum eum capi, sed ipsum intra se continere, capere atque claudere omnia; ipsum esse locum, domicilium, atque spatium universorum; ipsum circumdare, ambire, amplecti, circumplecti, comprehendere, excedere, exsuperare, transcendere omnia; ipsum omnem exuberare in omnibus (Cyrill. Hier., Catechesi VI; Dionys., De div. nom. cap. 3; Leo P., hom. 3ª de Nativ.; Athan., lib. de Incarn.; Damascenus, De fide orthod., lib. I, cap. 8; Clem. Alex., Strom. V; Pseudo-Novatianus, in libro de Trin.; Hilar., de Trin. III; Fulgent. contra Fastidiosum, c. 4 et de Fide ad Petrum, 2, 3; Zacharias Mytilenaeus, De mundi opificio; Greg. Nyss., De professione christiana; Cyr. Alex., in init. Evang. Jo.; Prosper Aquitanus, in Carmine de Providentia; Gregorius M., Moral. XIV, c. 15; Arnob., contra Gent. I; Tertull. contra Praxeam, c. 16; Bernardus, sermone 80 in Canticum; Theophil. Antioch., lib. II; Dionys., De div. nom. c. 1; Maxim., Schol. in caput 1 de div. nom.); — vel demum *d*) hoc efferunt Patres, dicentes Deum non solummodo esse in spatio reali, sed etiam ibi ubi sunt spatia imaginaria (Augustinus, de Civ. Dei, lib. XI. cap. 5); non solummodo universitatem rerum, sed omne quocumque quis mente processerit Deo esse plenum (Basil. in hom. in illud : In principio erat Verbum).

Porro 4° immensitatem Dei sic declaratam probant Patres duobus maxime argumentis, scilicet — *a*) ex eo quod Deus immediate operatur in omnibus, — et *b*) argumento ducto ex absurdis, quia ex contraria scilicet positione consequens esset Deum posse moveri a loco ad locum (Videsis Patres supra adductos).

Varia quaesita: **134**. Restat ad complementum hujus tractationis ut determinetur de nonnullis propositionibus in quibus habitudo praesentiae Dei ad res alias ab ipso, praepositione *in* signifi-

catur, sintne eae accipiendae sensu proprio an improprio, an vero nullo prorsus sensu, ne impropriissimo quidem, eae admitti possint.

Et 1° quidem **quaeritur** quo sensu dici possit Deum esse in rebus. 1° de esse Dei in rebus ;

Respondetur, quando dicitur Deum esse in rebus, non importari hac praepositione *in* habitudinem conjunctionis partis cum suo toto, neque etiam habitudinem inhaesionis accidentis in suo subjecto, neque etiam habitudinem continentiae locati in loco, sed solummodo habitudinem intimae atque indivisibilis praesentiae. Nempe *a*) Deus non est in rebus tamquam aliquid veniens in constitutionem earum vel tamquam accidens aliquod ipsarum, sed tali sensu ipse est prorsus extraneus rebus, neque materia earum existens, neque etiam forma earum. Ratio est, quod Deus per suam essentiam est actus purus et impermixtus. Itidem *b*) Deus non est in rebus eo modo quo corpora dicuntur esse in aliquo. Corpora quippe dicuntur esse in aliquo *tamquam in continente*, cui ipsa non sint praesentia nisi praesentia illa situali ideoque et mere extrinseca, quae dicitur contactus dimensivus : tali porro modo esse in loco, Deo repugnat ; ipse enim neque continetur rebus, sed magis ratione suae immensitatis eas intra se continet, neque etiam praesens esse potest rebus extrinsece, h. e. secundum contactum dimensivum, quia a situ, quae est passio quantitatis et cujus contactus dimensivus est differentia aliqua, ipse, utpote pure spiritualis, est penitus absolutus. Quamobrem *c*) non aliter dici potest Deum esse essentialiter in rebus, nisi quatenus per τὸ *esse in rebus* intenditur solummodo significari Deum per indivisibilem praesentialitatem, quae est essentia ipsius, ita esse intime praesentem rebus, ut et totus sit praesens omnibus rebus et totus singulis ipsis singulisque partibus earum.

Quaeritur 2° an et quo sensu dici possit Deum esse in loco, quod significatur dicendo eum esse ubique. 2° de esse Dei in loco ;

Respondetur, proprie loquendo dici non posse Deum esse in loco : quippe *esse in loco* non convenit proprie nisi corporibus ratione suae quantitatis. Illud quippe, proprie loquendo, dicimus esse in loco, quod et extrinsece terminatur superficie illa corporis continentis quae est locus, et per

partes propriae suae superficiei partibus illius superficiei commensuratur. *Metaphorice tamen loquendo*, potest dici Deus esse in loco, idque dupliciter, quatenus videlicet in tali locutione locus potest accipi vel ut est res quaedam vel secundum propriam differentiam loci. Nempe *a*) Deus est in loco ut in re quadam, eo modo quo communiter est in rebus omnibus, per substantialem videlicet praesentiam quam ei rei, qui est locus, exhibet. Insuper *b*) Deus speciali quodam modo est in loco ut in loco. Locata enim dicuntur esse in loco propter hoc quod et contingunt locum et replent locum. Deus autem contingit omnem locum, non quidem contactu dimensivo sed contactu virtutis, qui est operatio ejus qua dat esse loco. Itidem ipse propter hoc quod dat esse rei locatae in loco, replet quodammodo omnem locum, non quidem formaliter, sed causaliter. Cf. s. Thomas, in I^a, quaest. 8, art. 2 (1).

(1) Sanctus Thomas (in I^a, quaest. 52, art. 1, — in Sent. I, dist. 37, quaest. 3, art. 1 et in Quodlib. 1, quaest. 3, art. 4) tractans quaestionem de modo quo angeli sunt in loco, universim pronuntiat substantiam spiritualem quamlibet non esse in loco nisi *per contactum virtutis*. Quod et asserit in I^a, quaest. 8, art. 2, in Sent. I, dist. 37, quaest. 2, art. 1 et in Summa contra Gentes, libro III, cap. 68, ubi speciatim agit de modo quo Deus est in loco. Omnibus autem his locis per contactum virtutis, quem et vocat *applicationem virtutis*, intendit significare operationem qua substantia spiritualis efficienter attingit locum vel rem locatam. Unde et saepissime suam sententiam de modo quo Deus vel angeli sunt in loco, exprimit dicendo substantiam spiritualem non esse in loco nisi *ratione suae operationis* (in Quodlib. I, quaest. 3, art. 4, in corpore et in responsione ad 1^m; in Sent. I, dist. 37, quaest. 2, aa. 1, 2 et 3; ibid., quaest. 3, aa. 1 et 3). Vel etiam, alia adhuc formula loquendi usus, asserit substantiam spiritualem non esse in loco, nisi *sicut operans est in operato* (in Sent. I, dist. 37, quaest. 3, art. 1, in respp. ad 1_m et ad 2_m). Et quidem operationem quae angelo sit ratio essendi in loco, significat sanctus Doctor non esse operationem manentem in angelo, sed operationem transeuntem in locum vel in rem locatam. Talem videlicet sensum manifeste ingerunt haec ejus verba in Sent. I, dist. 37, quaest. 3, art. 1, ad 3_m : « Operatio angeli est in loco *ut perfectio locati*, quia operatio agentis semper est perfectio patientis. » Quibus consonant haec verba quae ponit ibidem, art. 3, in resp. ad 4^m : « Quamvis effectus angeli non recipiatur intra esse [substantiale] corporis, cujus angelus non est causa, recipitur tamen intra dimensiones ejus, *ratione cujus angelus intrinsecus corpori dici potest.* » Accedit quod, nisi admittatur de mente sancti Doctoris esse affirmare angelum non esse in loco nisi ratione suae operationis transeuntis, non sequitur conclusio in probatione qua ipse nititur ostendere plures angelos non posse esse simul in

Quaeritur 3° utrum Deus sit in spatiis imaginariis. 3° de existentia Dei in spatiis imaginariis;

RESPONDETUR neque proprie dici posse Deum esse in

eodem loco (in I^a, quaest. 52, art. 3 et in Sent. I, dist. 37, quaest. 3, art. 3). Stat enim virtus hujus probationis in eo quod, si plures angeli essent simul in eodem loco, sequeretur confusio operationum angelicarum, eo quod unusquisque angelus uniatur loco sibi deputato per modum principii moventis adaequati. Quamvis vero operatio qua Deus creat res easque conservat in esse, sit secundum sanctum Doctorem operatio immanens, uti diserte ipse tradit in I^a, quaest. 25, art. 1, ad 3^m et in Sent. I, dist. 42, quaest. 1, art. 1, ad 4^m, et in De potentia Dei, quaest. 1, art. 1, ad 1^m et Contra gent. libro II, cap. 8; notat tamen ipse, locis superius citatis, talem operationem non esse Deo rationem essendi in loco secundum quod est formaliter immanens, sed solummodo secundum quod virtualiter transit supra locum vel rem locatam (in Sent. I. dist. 37. quaest. 2. art. 3, ad 3^m, et ibid., quaest. 3, art. 1, ad 1^m).

Porro hanc divi Thomae de modo quo substantia spiritualis est in loco doctrinam, multis impugnat Scotus in Sent. II, dist. 2, quaest. 5, ubi eam ad talem intelligentiam trahit ac si per eam statueretur operationem substantiae spiritualis circa locum vel rem locatam esse formalem rationem praesentiae a tali substantia loco exhibitae. In quem sensum manifestum est jam mox post obitum sancti Doctoris ejus dicta de loco angelorum a pluribus ejus doctrinam impugnantibus intellecta esse : haec enim sola potuit esse causa cur, praeter alias quasdam propositiones ex ejus operibus desumptas, etiam haec ejus de loco angelorum dicta damnarentur et sub poena excommunicationis doceri vetarentur a Stephano Tempier, archiepiscopo Parisiensi, in celebri censura 219 articulorum quam is anno 1279, consentientibus doctoribus Parisiensibus, edidit, cujusque sic sonat articulus 204 cum censura ei addita : « Quod substantiae spirituales sunt alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo ad extremum nec per medium, nisi quia possunt velle operari in extremo aut in extremis ; *error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco* nec transire de loco ad locum » (apud Duplessis-d'Argentré in collectione *Judiciorum de novis erroribus*, tom. I, p. 183, col. 2). Conferantur artic. 218 et 219 (ibid. p. 184, col. 2); confirmatio censurae articulorum Parisiensium facta eodem anno de consensu universitatis Oxoniensis a Roberto Kilwardby, O. P., archiepiscopo Cantuariensi (ibid., pp. 184 et seqq.); Henricus Gandavensis (Quodlib. II, quaestt. 8 et 9); Gotfredus de Fontibus (Quodlib. XII, quaest. 5); Gulielmus Lamarre, Ord. FF. Min. (in suo Correctorio fratris Thomae, anno 1285).

Sed et talem dictorum divi Thomae superius allatorum interpretationem tradunt etiam Capreolus (in Sent. II, dist. 2, quaest. 1), Ferrariensis (in Summam c. gentes. ad librum III, cap. 68), Bannez (in I^am, ad quaest. 8, art. 2) atque alii e numero Thomistarum quamplurimi. Qui quidem auctores, quum nolint recedere a sententia quam putant esse divi Thomae, acriter defendunt contra Scotum id quod sit ratio proxime fundans relationem praesentiae substantiae spiritualis ad locum vel ad rem locatam, non posse

aliquo spatio, neque etiam improprie dici posse Deum esse in spatiis imaginariis, si improprio illo loquendi modo inten-

esse nisi operationem qua substantia spiritualis aliquem effectum producit in loco vel in re locata. Quae eorum defensio si esset efficax, oporteret consequenter dicere substantiam spiritualem constitui formaliter praesentem loco per aliquid sibi non intrinsecum sed extrinsecum. Patet haec consequentia, si sermo sit de operatione quae secundum hos auctores est formalis ratio praesentiae ab angelo exhibitae loco. Dicunt enim talem operationem esse operationem transeuntem angeli. Verum patet etiam praedicta consequentia, si sermo sit de operatione quae secundum eosdem est formalis ratio praesentiae a Deo exhibitae loco. Quippe dicere cum ipsis talem operationem esse actionem Dei creativam vel conservativam, quatenus ea est virtualiter transiens, hoc perinde est atque dicere id quod est ratio fundans praesentiam Dei ad locum, esse ipsummet locum, prouti ejus esse est immediatus terminus operationis divinae.

Nituntur autem Thomistae hanc suam sententiam adstruere duobus potissimum argumentis.

Arguunt *primo* ita : Substantia corporea non est in loco nisi ratione suae quantitatis. Quamobrem, si substantia corporea separetur per intellectum a quantitate, ea jam nequit intelligi esse alicubi. Sed substantia spiritualis non solum cogitatione sed ipsa re est separata a quantitate. Nequit ergo talis substantia esse in loco ratione alicujus in ipsa intrinsece inventi, sive demum hoc dicatur esse ejus essentia, sive dicatur esse ejus virtus vel ejus operatio immanens, vel aliud quodcumque ejus accidens spirituale. Restat proinde ut substantia spiritualis non sit in loco nisi ratione suae operationis transeuntis. Haec videlicet, quum sit subjective in loco vel in re locata, facit et substantiam spiritualem, a qua immediate procedit, esse in loco (Cf. Capreolus, loco supra citato, — in editione Veneta a. 1589, pag. 78, col. 2).

Arguunt *secundo* pro eadem sua sententia ita : Aliquid non est in loco, nisi quatenus suo aliquo contactu conjungitur loco. Est autem contactus duplex, nempe contactus dimensivus et contactus virtutis. Nequit porro substantia spiritualis loco conjungi contactu dimensivo, quia non solum id quod tangitur, sed et id quod tangit tali contactu, oportet esse praeditum quantitate, a qua substantia spiritualis est immunis. Restat ergo ut substantia spiritualis non conjungatur loco nisi contactu virtutis et ut per consequens nonnisi ratione talis contactus, qui consistit in operatione ejus transeunte, ipsa inveniatur in loco (Cf. Capreolus, l. c., p. 71, col. 1 ; Ferrariensis, in Summam c. gentes, lib. III, cap. 68).

Jam duo circa hanc Thomistarum sententiam dispicienda sunt, scilicet 1° utrum ea secundum se sit vera an falsa, et 2° utrum ea contineat veram interpretationem doctrinae divi Thomae superius expositae.

Dicimus 1° : Impossibile est dicere praesentiam a substantia spirituali loco exhibitam fundari in ejusdem substantiae operatione circa locum vel rem locatam. Semper enim praesentia agentis spiritualis in loco praevenit

datur significari Deum hisce spatiis substantialem suam praesentiam exhibere. *Ratio primi est*, quod illud solum-

hujus agentis operationem in loco, licet diversimode pro diversitate agentium spiritualium, nempe vel *a*) *formaliter*, si agens spirituale sit creatum et si, per consequens, ad ejus operationem in loco ipse locus vel res locata praesupponatur, ut operationis subjectum, vel *b*) *fundamentaliter*, h. e. quantum ad praesentiae fundamentum, si agens spirituale sit increatum et si, per consequens, ad ejus operationem in loco nullum subjectum operationis praesupponatur.

Probatur autem haec assertio multipliciter. Etenim 1° hoc principium : « Agens oportet esse simul cum eo in quod immediate agit, » est principium prorsus universale; proindeque qualis est ordo qui hoc principio affirmatur existere inter praesentiam agentis et operationem ejusdem, talis et non alius est ordo qui existit inter praesentiam agentis spiritualis in loco et ejusdem agentis operationem in loco vel circa locum. Sed ordo qui laudato principio affirmatur existere inter praesentiam agentis et operationem ejusdem, hic ordo, inquam, talis est ut prius natura oporteat agens esse praesens alicui rei quam possibile sit ipsum aliquid operari circa illam rem. Et hoc patet : ordo enim quo haec duo in agentibus naturalibus inter se devinciuntur, est *ordo necessariae praesuppositionis praesentiae ad operationem*. Jamvero laudatum principium in tantum probatur esse universale, in quantum analytice ostenditur ordinem inter duo praedicta in agentibus naturalibus inventum, non verificari primo et per se de hisce agentibus prouti sunt naturalia sive corporea, sed prouti praescindunt a corporeo et incorporeo. Necesse est ergo dicere talem esse ordinem existentem inter praesentiam agentis spiritualis in loco et ejus operationem in loco, ut prius natura necesse sit agens spirituale praesentiam suam exhibere loco quam possibile sit ab hoc agente exire operationem aliquam in locum vel in rem locatam.

Nec juvat dicere 1° cum Capreolo, loco superius citato (i. e. p. 76, col. 2), praeviam illam simultatem sive immediationem agentis cum passo, cujus necessitas praedicto principio affirmatur, non posse consistere, in quantum fit sermo de agentibus spiritualibus, in immediatione secundum situm, et, per consequens, eam unice consistere *in immediatione causalitatis* sive *in immediatione suppositi*. — Hoc nequit dici, inquam; — tum quia *a*), uti modo a nobis ostensum est, hoc principio : « Agens oportet esse simul cum passo, » intenditur affirmari de agentibus incorporeis necessitas ejusdem praeviae simultatis quae requiritur et in agentibus corporeis, talis autem praevia simultas est praevia simultas consistens in relatione praesentiae, non vero praevia simultas consistens in relatione immediatae causalitatis; — tum quia *b*) si valeret illa expositio Capreoli, particula *simul* in laudato principio sumeretur pure aequivoce, et sic illud principium non esset vere universale; — tum quia *c*) non modo gratis sed et falso supponit Capreolus, talem expositionem tradens, non aliam esse possibilem praesentiam quae praeveniat operationem agentis, nisi solam praesentiam situalem; — tum denique *d*) quia, stante illa declaratione Capreoli, dicendo oportere agens et patiens

modo est proprie in spatio quod et continetur spatio et habet situm in spatio, et suis dimensionibus replet sive

immediata esse simul, nihil aliud diceremus quam oportere immediatum agens esse immediatum agens et immediatum patiens esse immediatum patiens, quod est ridiculum : facit enim propositionem illam esse perfecte nugatoriam.

Nec juvat dicere 2° cum eodem Capreolo (ibidem), ante operationem Dei nihil extra Deum existere cui possit Deus praesens adesse, proindeque praesentiam Dei ad res consequi ad operationem Dei et fundari in hac operatione; ergo, a simili, prius natura angelum operari in loco quam ipse sit praesens in loco. — Neque hoc dici potest, inquam : falsum est enim primum consequens in sensu intento et expresso a Capreolo, neque illud consequens in tali sensu acceptum sequitur ex antecedente; quatenus vero primum illud consequens, quantum ad aliquid, est verum, non sequitur ex eo alterum consequens, quia nulla est paritas. Nempe *a)* verum est quidem praesentiam Dei formaliter sumptam non praecedere operationem Dei, sed hanc operationem consequi : nec tamen hoc ideo contingit quia praesentia Dei fundatur in ejus operatione, sed quia in nullo instanti reali Deus per fundamentum suae praesentiae, quod est essentia ipsius, valet actualem suam praesentiam exhibere rebus, nisi prius natura res, quae sunt terminus praesentiae divinae, fuerint operatione divina productae vel conservatae in suo esse. Non enim ex fundamento relationis resultat relatio, nisi prius natura fuerit positus relationis terminus. Hinc ab operatione Dei ad extra dependet quidem praesentia Dei formaliter considerata; non tamen ab ea dependet tamquam a ratione praesentiam fundante, quia, contra, praesentia Dei fundamentaliter considerata praevenit omnem Dei operationem ad extra, sed ab ea unice dependet in genere causae, efficientis unum extremum ad quod terminari debet relatio praesentiae, quod extremum sunt ipsaemet res creatae et conservatae a Deo. Quamobrem, si per impossibile res non dependerent in suo esse a Deo, Deus nihilominus per suam essentiam eis foret substantialiter et intime praesens. Ulterius *b)* ex eo quod in Deo praesentia loco praestita sequitur ad operationem Dei in loco, absurde argumentatione a simili concluditur etiam in angelo praesentiam loco praestitam non praecedere sed consequi operationem angeli in loco. Deficit quippe ex parte angeli ratio propter quam in Deo necesse est praesentiam ejus in loco sequi ad ejus operationem in loco; proindeque inter praesentiam Dei in loco et praesentiam angeli in loco, quantum praecise attinet ad ordinem quem utraque praesentia habet ad operationem in loco, non invenitur paritas sed disparitas. Nempe antecedenter ad omnem operationem in loco oportet in angelo adesse non solum fundamentum praesentiae in loco, quod et in Deo contingit, sed oportet insuper respectu ipsius jam adesse terminum praesentiae, qui est locus, quod respectu Dei non contingit. Ideoque in angelo, contra atque id accidit in Deo, praesentia illa in loco quae de necessitate praevenit operationem in loco, non est solummodo praesentia fundamentalis, sed est praesentia formalis, h. e. ipsamet actualis relatio praesentiae.

totum spatium sive partem aliquam spatii. *Ratio secundi est*, quod ad spatia quae non habeant esse in rerum natura,

2° Si praesentia substantiae spiritualis fundetur in ejus operatione circa locum et si, per consequens, substantia spiritualis prius natura operetur in loco quam ipsa sit praesens loco et quam locus sit praesens ipsi; ergo substantia spiritualis immediate operatur in distans. Consequentia est bona; consequens vero esse falsum diffiteri nequeunt Thomistae, quippe qui contra Scotum defendant actionem in distans esse impossibilem; ergo fateantur oportet etiam antecedens esse falsum.

3° Praesentia est relatio mutua aequiparantiae, quum quodcumque alteri est praesens, huic et alterum sit vicissim praesens; proindeque praesentia, sicut omnis relatio aequiparantiae, non solum exigit habere fundamentum in utroque extremo relationis, sed et tale in utroque exigit habere fundamentum quod saltem secundum analogiam idem sit in utroque. Sed hoc posterius impossibile est verificari, si stet sententia asserens praesentiam a substantia spirituali loco exhibitam fundari in hujus substantiae operatione transeunte in locum vel rem locatam. Non enim sicuti substantia spiritualis transeunter operatur circa locum vel rem locatam, ita et locus vel res locata transeunter operantur circa substantiam spiritualem. Impossibile est ergo dicere praesentiam substantiae spiritualis in loco fundari super hujus substantiae operatione transeunte in locum vel in rem locatam.

4° Praesentia est relatio realis; nec aliter est relatio realis, nisi secundum quod ei competit habere non solum *esse ad* sed et *esse in* : nec aliter ei competit habere non solum *esse ad* sed et *esse in*, nisi secundum quod identificatur cum aliquo sui fundamento, quod proinde oportet esse intrinsecum rei quae dicitur esse alteri rei praesens. Sed operatio transiens non est intrinseca operanti, quum non sit perfectio agentis sed patientis, quumque per consequens subjective sit in passo. Rursum ergo concludendum est impossibile esse dicere praesentiam substantiae spiritualis in loco fundari in hujus substantiae operatione transeunte in locum vel rem locatam.

Nec juvat dicere praesentiam Dei ad res non esse relationem realem sed rationis dumtaxat: ideoque falsam esse argumenti assumptionem. Hoc non juvat dicere, inquam; nam *a*) saltem verificatur assumptio argumenti de angelo, proindeque saltem necesse est concedere angelum non esse praesentem loco ratione suae operationis in loco. At vero *b*) assumptio argumenti si minus formaliter, saltem aequivalenter sive virtualiter verificatur etiam de Deo. Tametsi enim praesentia Dei ad res non sit relatio realis, est tamen Deus realiter praesens rebus, eo quod realiter terminat relationem praesentiae rerum ad ipsum. Non potest autem realiter terminare relationem praesentiae rerum ad ipsum nisi per aliquid sibi intrinsecum, quod intelligitur esse fundamentum illius relationis qua secundum rationem Deus refertur ad creaturas, tamquam praesens ipsis.

5°, uti argumentatur Scotus (in Sent. II, dist. 2, quaest. 5) et recidit in idem cum argumento praecedenti, illud quod est substantiae spirituali ratio essendi praesens loco, oportet in ea esse formaliter; alioquin substantia

non est possibile terminari relationem praesentiae divinae. Et quidem concordant theologi in decernendo neutro ex

spiritualis nullo modo esset formaliter praesens loco : operatio autem transiens non est formaliter in substantia spirituali. Ergo haec operatio non est substantiae spirituali ratio cur sit praesens loco.

Sane 6°, sicuti medicina non dicitur sana in sensu formali, sed in sensu causali dumtaxat, quia sanitas a qua ipsa denominatur sana, non est formaliter in ipsa, sed in animali in quod ab ipsa efficienter procedit; ita similiter substantia spiritualis non foret praesens in loco in sensu formali, sed in sensu causali dumtaxat, si ipsa non ab aliquo in ipsa formaliter existente, sed a praesentia operationis ab ipsa efficienter procedentis in locum, denominaretur esse praesens loco.

Praeterea 7°, per hoc quod corpus est praeditum quantitate dimensiva, non tollitur ab eo quominus se habeat ad aliud corpus sicut movens ad motum. Si ergo operatio substantiae spiritualis transiens in corpus, h. e. motio qua substantia spiritualis movet corpus, sit tali substantiae ratio habendi definitivam praesentiam in corpore, ergo etiam motio qua corpus aliquod movet aliud corpus, erit corpori moventi ratio habendi definitivam praesentiam in corpore moto. Et sic corpus movens aliud corpus erit praesens in duobus locis, in uno videlicet circumscriptive, per quantitatem suam dimensivam, et in altero definitive, per operationem vel motionem suam in aliud corpus transeuntem. Consequens apparet esse absurdum : ergo etiam antecedens est absurdum.

Tandem 8°, in loco ubi sunt species eucharisticae, corpus Christi existit realiter praesens ad eum modum quo puri spiritus sunt praesentes alicui loco, nempe non per praesentiam circumscriptivam, quandoquidem ipsum, prouti est positum sub speciebus, caret actuali extensione, sed per praesentiam definitivam. Nec tamen potest dici corpus Christi esse definitive praesens speciebus eucharisticis ratione alicujus suae operationis circa species : propter hoc ipsum enim quod corpus Christi, prouti est sub speciebus, caret actuali extensione, ipsum neque potest agere in species vel in corpora circumstantia, neque aliquid ab eisdem pati. Ergo neque puri spiritus, quorum modum praesentiae corpus Christi sub speciebus eucharisticis positum imitatur, sunt definitive praesentes loco ratione suae operationis in loco vel circa locum.

Dicimus II° : Quando sanctus Thomas affirmat substantiam spiritualem non esse in loco nisi ratione suae operationis, ipse non intendit assignare rationem simplicis praesentiae a substantia spirituali loco exhibitae, sed alicujus huic praesentiae superadditi, illius videlicet quod alibi vocat « esse aliquo modo in loco ut in loco. »

Etiam haec assertio patet multifariam.

Etenim : 1° docet sanctus Thomas angelos esse ut plurimum in coelo empyreo (in I^a, quaest. 61, art. 4 et in Sent. II, dist. 6, quaest. 3), nec tamen secundum ipsum angeli ibi aliquid transeunter operantur : sentit enim coelum empyreum esse immobile et invariabile (in I^a, quaest. 102, art. 2,

duobus illis modis existendi in spatio qui in responsione modo data memorati sunt, verificari posse propositionem

in resp. ad 1^m). Immo secundum ipsum angeli prius natura quam vel immanenter operarentur, fuerunt in coelo empyreo : ponit enim eos ibi creatos esse (in I^a, quaest. 61, art. 4). Porro manifestum est haec ejus dicta non posse in concordiam redigi cum aliis ejus dictis in quibus ponit angelos esse in loco ratione suae operationis, nisi dicatur in materia de loco angelorum τὸ *esse in loco* accipi ab eo duplici sensu, nempe — vel *a*) pro simplici praesentia loco exhibita, et eatenus ipsum decernere angelos esse in coelo empyreo independenter a quacumque sua operatione, — vel *b*) pro aliquo simplici praesentiae superaddito, nempe pro τῷ *esse aliquo modo in loco ut in loco*, et eatenus ab eo statui angelos esse in loco ratione suae operationis. Ergo.

2° In Quodlibeto I, quaest. 3, art. 4, sanctus Thomas, statim postquam probaverat angelum non posse esse in loco nisi secundum contactum virtutis, ita declarat in quonam iste contactus consistat. « Si quis, inquit, velit contactum virtutis operationem vocare, propter hoc quod operatio est proprius effectus virtutis, dicat quod angelus est in loco per operationem. ita tamen ut per operationem non intelligatur sola motio sed quaecumque unitio qua virtute sua se corpori unit, praesidendo vel continendo [h. e. custodiendo] vel quocumque alio modo. » Docet hisce verbis sanctus Doctor operationem per quam angelus est in loco, non esse necessario operationem transeuntem continue exercitam, sed eam consistere vel in tali operatione vel in operationibus immanentibus intellectus et voluntatis, non quibuscumque, sed talibus ut ratione ipsarum potentia executiva angeli sit expedita et praeparata ad exterius circa corpus operandum statim atque id necessarium fuerit ad executionem ministerii quo circa corpus fungitur angelus. Sane talem et non alium sensum subesse verbis modo recitatis, patet — tum *a*) ex eo quod rata est sententia Angelici, quam in omnibus ferme suis operibus constanter tradit, angelum non posse exterius operari circa corpora *nisi ea localiter movendo* (in I^a, quaest. 65, art. 4; in Sent. II, dist. 7, quaest. 3, art. 1; ibid., dist. 8, quaest. 1, art. 2; in Quaestt. dispp. de potentia, quaest. 6, art. 3; in Quodlib. IX, art. 10); — tum *b*) ex eo quod qui praesidet vel custodit, non oportet ut semper aliquid faciat in subdito vel custodito, sed ut attendat et vigilet, et studeat et vacet, paratusque sit tunc operari, quum id ex usu fuerit sive ad prosperum rei gerendae eventum sive ad obstacula amolienda. Porro cum tali sancti Doctoris doctrina non stat sententia ponens operationem angeli in loco esse rationem cur angelus sit praesens loco, nisi supponi velit sanctum Doctorem opinatum esse praesentiam angeli in loco fundari aliquando in solis operationibus immanentibus intellectus et voluntatis angeli. Verum ad talem suppositionem recurri non posse, manifestissimum est. Apertissime enim sanctus Doctor docet operationes intellectus et voluntatis ita esse absolutas a loco, ut, quascumque intellectiones vel volitiones substantia intellectualis habet in uno loco, eas identice possit habere et in alio loco quocumque (in Sent. I, dist. 37, quaest. 3, art. 2, ad

dicentem Deum esse in spatiis imaginariis. At vero illud inter eos vehementer controvertitur, utrum ea propositio non

3m). Restat ergo ut, quando sanctus Thomas asserit substantiam spiritualem esse in loco ratione suae operationis, ipse intelligendus sit non assignare rationem praesentiae a substantia spirituali loco exhibitae, sed alicujus huic praesentiae superadditi.

Nec obstat assumptioni ex qua procedit haec conclusio, quod in plerisque locis ubi sanctus Thomas agit de loco angelorum ipse asserit angelum esse in loco per operationem transeuntem. Hoc non obstat, inquam, assumptioni argumenti facti; quia, ne contradictio contingat in dictis sancti Doctoris, ipse aliis iis locis intelligendus est loqui non de sola operatione transeunte continue exercita, sed *vel* de operatione transeunte continue exercita, *vel* de operatione transeunte operationibus immanentibus angeli identidem interposita. Quamobrem, quum fundamentum praesentiae oporteat actu et sine interruptione adesse, quamdiu durat praesentia, — secundum sanctum Thomam autem operatio angeli transiens in locum vel in rem locatam non adest semper actu et sine interruptione, quamdiu angelus est praesens loco, — idcirco nequit sancto Doctori affingi sententia affirmans id quod substantiae spirituali est ratio cur sit praesens loco, esse operationem ejus transeuntem. Et quia, uti argumento proxime facto ostensum est, doctrina est a sancto Thoma apertissime tradita, etiam operationem immanentem angeli non esse ei rationem cur sit praesens loco, idcirco stat conclusio illius argumenti, nimirum *nullo modo* secundum sanctum Thomam operationem angeli esse ei rationem cur sit praesens loco.

3° Quotiescumque sanctus Thomas intendit probare Deum vel angelos esse praesentes ei rei circa quam immediate operantur, ipse recurrit ad hoc principium : « Movens et motum oportet esse simul » (in Ia, quaest. 8, art. 1; in Sent. I, dist. 37, quaest. 1, art. 1; in Summa c. gent., lib. III, cap. 68; in Quodlib. VI, art. 2, ad 1m). Supponit autem sensum hujus principii esse talem : Praesentia (saltem fundamentalis) agentis praeexigitur ad ejus operationem circa passum immediatum. Quod quidem patet ex eo quod secundum talem sensum illud principium probatur ab Aristotele in libro VII Physicorum, unde s. Thomas protestatur se illud accipere. Ne ergo contradictio contingat in doctrina sancti Doctoris, necesse est dicere ipsum, quando asserit substantiam spiritualem esse in loco ratione suae operationis, non intendere assignare rationem simplicis praesentiae a substantia spirituali loco exhibitae sed alicujus huic praesentiae superadditi.

Quod ceteroquin patet 4o ex processu quem tenet sanctus Doctor in Ia, quaest. 8 et in Sent. I, dist. 37, quaest. 1. Postquam ibi in primo aliquo articulo probaverat Deum esse intime praesentem *in rebus omnibus*, quaerit in secundo articulo utrum Deus sit *ubique*, h. e., ut ipsemet haec sua verba explicat, *utrum Deus sit in omni loco*. Ex quo manifestum redditur per *ea esse Deum in loco* significari ex mente sancti Doctoris aliquid superadditum simplici praesentiae a Deo loco exhibitae. Quod ceteroquin ipse diserte notat, dicens per novam illam quaestionem non quaeri utrum Deus sit in loco ut in

admittat alium adhuc sensum, qui si solus in ea asserenda intendatur, ea jam sit vera et accipienda. Sententiam affir-

re quadam, sed utrum Deus sit aliquo modo in loco ut in loco. Quid vero τὸ esse Deum aliquo modo in loco ut in loco, superaddat simplici praesentiae a Deo exhibitae illi rei quae est locus, ipse manifestat in ratione quam affert ad affirmative solvendam novam quaestionem a se propositam. Ait videlicet Deum esse aliquo modo in omni loco ut in loco, tum quia *a*) dando omni loco esse et virtutem locativam, ipse contingit quadantenus omnem locum: tum quia *b*) dando esse rebus locatis in locis, ipse replet quadantenus omnem locum, non quidem formaliter sed causaliter. Quae certe ejus solutio eo redit ut dicatur Deum esse aliquo modo in omni loco ut in loco, ratione suae operationis. Quando ergo alibi asserit sanctus Doctor Deum vel angelum esse in loco ratione suae operationis, ipse non intendit assignare rationem simplicis praesentiae a Deo vel ab angelo loco exhibitae, sed alicujus huic praesentiae superadditi, illius videlicet quod locis proxime citatis vocat *esse aliquo modo in loco ut in loco*.

Nec obstat huic conclusioni quod in Sent. I, dist. 37, quaest. 3, art. 1, in resp. ad 1^m, sanctus Doctor inter se opponit τὸ esse in loco ut in loco et τὸ esse in loco ut operans in operato. Hoc non obstat, inquam, veritati conclusionis modo deductae, — tum quia *a*) hisce verbis : « esse in loco ut in loco » simpliciter et sine particula diminuente prolatis, reduplicatur modus proprius essendi in loco, h. e. modus essendi in loco per commensurationem ad locum ; — tum quia *b*) in talem sensum haec sua verba sanctus Thomas loco citato diserte explicat ; — tum quia *c*) ipse ibidem addit impossibile esse substantiam spiritualem esse in loco ut in loco. « Dicendum, inquit, quod locus est nomen mensurae : unde *esse in loco proprie significatur ut esse in mensura, et sic nulli rei incorporeae convenit esse in loco ut in loco ;* sed tamen alicui rei incorporeae convenit esse in loco, non ut in loco sed ut operans in operato. »

Denique 5° patet veritas interpretationis quam doctrinae sancti Thomae superius expositae adhibendam esse contendimus, ex inconstantia Thomistarum in interpretanda mente sancti Doctoris. Sic v. g. Capreolus (in Sent. II, dist. 2, quaest. 1) quum frustra tentasset explicare quomodo cum interpretatione doctrinae s. Thomae a se defensa cohaereat hoc principium a sancto Doctore quam frequentissime usurpatum : « Movens et motum oportet esse simul. » tandem proponit hanc responsionem Durandi : « Item, ut dicit Durandus, inquit, dato quod angelus esset praesens loco vel locato [prius natura quam operetur circa locum vel locatum], non sequitur quod sit praesens ei localiter, sed est fallacia consequentis, quia multiplex modus est praesentiae praeter localem. Forma enim est praesens suae materiae et e contra, et accidens suo subjecto et e contra, et Deus creaturae : nec tamen aliqua harum praesentiarum est proprie localis ; et hoc potissime patet, si Deus creasset unum angelum ante quamlibet creaturam corporalem. Constat enim quod accidentia illius angeli essent et fuissent praesentia substantiae illius, et tamen non secundum locum. Sic etiam ponit Durandus quod *ad*

mantem tenent in hac disceptatione recentiores multi, ac nominatim Suarez, in Metaph., disp. 30, sect. 7, nn. 28

hoc quod angelus moveat corpus, non requiritur [h. e. non praeexigitur] praesentia localis, sed *sufficit quod* [antecedenter ad operationem] *ei sit immediate praesens, non situ sed ordine naturae.* » Addit quidem Capreolus : « Utrum verum dicat [Durandus], pro nunc non curo, » at vero postea ipse cogitur vel invitus in hanc Durandi responsionem concedere. Ad objectionem enim Aureoli ex eo arguentis quod angeli in coelo empyreo non habent operationem transeuntem : « *Concedo,* inquit, *sumendo operationem transeuntem pro motu reali;* habent tamen ibi operationem transeuntem, prouti dicit praesidentiam vel unitionem ad coelum empyreum. » Tum explicans quo sensu possibile sit dicere praesidentiam vel unitionem, quae non sit motus realis, esse tamen operationem transeuntem, ait hanc praesidentiam vel unitionem « esse relationem quamdam inter angelum et corpus, *significatam per modum operationis transeuntis.* » Quibus suis verbis jam omnino concedit angelos esse in coelo empyreo independenter ab omni sua operatione. Non enim praesens quaestio est de modo significandi, qui est a nobis, sed de re ipsa ; proindeque dicere id quod est fundamentum praesentiae angeli in coelo, significari per modum actionis transeuntis, hoc, etiamsi verum esset, nihil tamen juvat ad salvandam sententiam asserentem angelum non esse praesentem loco nisi ratione suae operationis in loco.

Itidem Cajetanus in I^{a}, quaest. 8, art. 1, interpretans doctrinam ibi a s. Thoma traditam de praesentia Dei in rebus, contendit quidem operationem Dei esse ex mente sancti Doctoris rationem fundantem ejus praesentiam in rebus. At vero in I^{a}, quaest. 52, art. 1, ipse hanc suam interpretationem tacite retractat. Fatetur enim ibi hoc principium : « Agens oportet esse simul cum immediato suo passo, » esse intelligendum de praesentia praevertente operationem agentis. Unde duplicem ibi distinguit praesentiam agentis spiritualis : unam, quam cum Durando vocat *praesentiam ordinis* vel *praesentiam approximationis,* et hanc ait praerequiri ad operationem agentis spiritualis; alteram vero, quam vocat *praesentiam operationis,* et hanc ait fundari in operatione agentis seu potius in ea implicari. Concluditque dicendo agens spirituale jam antecedenter ad suam operationem esse in loco *inchoate* per praesentiam approximationis, ipsum tamen non esse in loco *complete* nisi per praesentiam operationis. Quae ejus distinctio, ad rem quod attinet, eo redit ut dicatur *agens spirituale jam antecedenter ad suam operationem esse in loco ut in re, ipsum tamen nonnisi ratione suae operationis esse aliquo modo in loco ut in loco.*

Ad argumenta quae Thomistae pro sua sententia ex sancto Thoma adducunt, respondetur ea esse efficacia in via sancti Thomae, si videlicet, supposito substantiam spiritualem esse praesentem loco praesentia antevertente omnem ejus operationem in loco, per ea solummodo intendatur ostendi substantiam spiritualem a sua operatione in loco habere ut sit aliquo modo in loco ut in loco. At vero si, quae est mens Thomistarum, per ea argumenta intendatur ostendi praesentiam substantiae spiritualis in loco

et seqq.; Valentia, in Commentar. theolog. in I^am, quaest. 8, puncto 2; Lessius, de Perfectionibus divinis, lib. II, cap. 2; Molina, in I^am, quaest. 8, art 2; Fonseca, in Metaph. V, cap. 19, quaest. 9, sect. 4; Conimbricenses, in Physicorum VIII, cap. 10, quaest. 2; Zumel, in I^am, quaest. 8, art. 2; Mastrius, in Dispp. theologic. in Sent. I^um, disp. 2, quaest. 5, art. 1. Omnes hi auctores dicendo Deum esse in spatiis imaginariis duo intendunt asserere, scilicet 1°, in quantum τὸ *esse hic vel illic* accipitur ut importans denominationem pure intrinsecam, dicendum esse Deum a sua immensitate, quae est eminens ubi intrinsecum, actu et formaliter habere ut sit ubicumque aliqua res creata existit vel existere potest; et 2° talem effectum formalem ab immensitate praestitum eamque primario notificantem non posse nos satis apte significare, nisi dicendo Deum non modo existere in spatio reali, sed etiam in spatiis imaginariis. Probant porro hoc suum posterius assertum, ita pro eo arguendo :

1° Sicuti aeternitatem divinam non valemus apprehendere, nisi per ordinem ad infinitum tempus, ita nec immensitatem divinam valemus apprehendere, nisi per ordinem ad infinitum

fundari in ejus operatione circa locum vel rem locatam, dicitur Majorem utriusque argumenti esse falsam. Et ad probationem Majoris negatur rationem cur substantia corporea antecedenter ad suam operationem sit praesens loco, esse quantitatem dimensivam hujus substantiae sive solam sive una cum contactu dimensivo. *Ratio negandi primum* est quod quantitate dimensiva manente eadem, substantia corporea est indifferens ut sit in hoc loco potius quam in alio quocumque. *Ratio negandi secundum* est quod contactus dimensivus est ipsamet relatio praesentiae situalis cujus ratio inquiritur. Quapropter secundum rei veritatem ita dicendum est : Id quod fundat praesentiam substantiae corporalis in loco aliquo, est *ubi intrinsecum*, qui est modus absolutus, quantitati substantiae corporeae superadditus. Ceterum substantia corporea, in quantum est praecise substantia, exigit ut ponatur sub aliquo ubi intrinseco. Et propterea etiam substantia pure spiritualis de necessitate invenitur sub aliquo ubi intrinseco. Sed haec est differentia inter substantiam corpoream et substantiam spiritualem, quod substantia corporea, quum sit quanta, exigit intrinsece ubicari ubi aliquo circumscriptivo; substantia vero spiritualis, quum sit immunis a quantitate, exigit intrinsece ubicari ubi aliquo definitivo. Hinc, *sicuti substantia corporea antecedenter ad suam operationem in loco, invenitur esse praesens loco per praesentiam fundatam in ubi intrinseco circumscriptivo, ita etiam substantia spiritualis, antecedenter ad omnem suam operationem in loco, constituitur praesens loco per praesentiam fundatam in ubi intrinseco definitivo.*

spatium. Quia ergo modum nostrum concipiendi sequitur modus noster significandi, non valemus satis apte declarare quid sit immensitas divina, nisi dicendo Deum non esse tantummodo in spatio reali sed etiam in infinitis spatiis imaginariis. Nec vero, inquit Suarez, in tali modo concipiendi et significandi contingit falsitas aliqua vel deceptio : non enim, quando dicimus Deum esse in spatiis imaginariis, intendimus significare Deum esse in his spatiis per praesentiam quamdam relativam, h. e. per praesentiam aliquam ad spatia illa imaginaria terminatam, sed utimur tali locutione ad significandum, ubicumque animo spatium aliquod fingi potest, ibi ab aeterno et essentialiter Deum actu adesse per praesentiam quamdam absolutam.

2° Deum esse in spatiis imaginariis, aequivalenter docent Patres plerique omnes, dicentes « Deum non contineri hac rerum universitate, sed eum omnia continere, ambire, amplecti, circumplecti » (Clemens Alexandrinus, Stromat. V ; Pseudo-Novatianus, de Trinit., cap. 2; Ambrosius, de Filii divinitate, cap. 6; Cyrillus Alexandrinus, comment. in Joannem, libro I; Prosper, in Carmine de providentia ; Zacharias Mitylenaeus, in disput. de mundi opificio) ; — « Deum esse ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον » (Dionysius, de Divin. nominib., cap. 1); — « eum extrinsecus super omnem magnitudinem fundi et superextendi » (idem, ibid., cap. 9); — « eum coelum et terram et omnia complere et extra haec omnia existere » (Maximus, in caput I libri de Divin. nominib.) ; — « eum esse ubique totum praesentem et omnia excedere » (Leo papa, homilia 3ª de Nativitate); — « eum esse intra et extra, supra et infra, ultra omnia, extra omnia, supra omnia, forinsecum et intrinsecum, circumfusum et infusum » (Athanasius, in epist. Iª ad Serapionem ; Hilarius de Trinit., lib. I; Hieronymus in Isaiae caput LXVI ; Gregorius papa, in Moral. lib. II; Damascenus, de Fide orthodoxa, lib. I, cap. 12); — « eum ita superfundi trans omnia, ut linea ei desit ultima utque spatium eum non mensurabile tendat » (Prudentius, in Apotheosi).

3° Expresse vero hanc sententiam tradit sanctus Augustinus. Nam in libro XI de Civitate Dei, cap. 5, arguens contra quosdam qui mundum ab aeterno conditum esse

asseverabant : « Si, inquit, infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare Omnipotentem, nonne consequens erit ut innumerabiles mundos cum Epicuro somniare cogatur.... ? *An forte substantiam Dei*, quam nec includunt nec determinant nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, *a tantis locorum extra mundum spatiis absenten esse dicturi sunt, et uno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam ? Non opinor eos in haec vaniloquia progressuros.* » Eamdem doctrinam de absoluta Dei praesentia in spatiis imaginariis tradit sanctus Doctor in lib. VII Confessionum, cap. 5, ubi divinam immensitatem comparat mari quaquaversum per infinita spatia diffuso et mundum dicit esse veluti spongiam finitam huic mari immersam.

4° Tradit etiam disertissime hanc sententiam sanctus Thomas in Quodlibeto XI, art. 1, ubi exponens prius ex duobus discriminibus quae ibi ait intercedere inter modum quo Deus est ubique et modum quo aliis quibusdam rebus qualitercumque competit esse ubique : « Hujusmodi, inquit, dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his quae sunt et praesentia sunt ; *Deus autem non tantum in his quae sunt, sed etiam in imaginatis et in praeteritis et futuris.* »

Contra, nullo prorsus sensu verum esse dicere Deum existere in spatiis imaginariis, defendunt Thomistae plerique omnes, et nominatim Capreolus (in Sent. I, dist. 37, quaest. unica), Hispalensis (ibid., quaest. unica, art. 4, ad 4[m]), Oviedo (Physicarum controv. 25, puncto 3), Granadus (disp. 3 de immensit.), Navaretus (Controv. 25), Nazarius (in I[am], quaest. 8, art. 2, controv. unica), Bannez (in I[am], quaest. 8, art. 2), Joannes a S. Thoma (in I[am], quaest. 8, disp. 8, art. 4) ; tum insuper e theologis aliarum scholarum Alexander Alensis (in Summa, parte I, quaest. 9, membr. 5), s. Bonaventura (in Sent. I, dist. 37, puncto 2, art. 1, quaest. 2), Ricardus a Mediavilla (ibid., art. 1, quaest. 4), Scotus (ibid., quaest. unica, in fine), quem praeter Scotistas ferme omnes sequitur etiam Vasquez (in I[am], disp. 29, cap. 2).

Aliter tamen haec sententia defenditur a Thomistis, aliter vero a reliquis auctoribus modo nominatis.

Nam quod attinet ad Thomistas, hi idcirco potissimum negant Deum esse in spatiis imaginariis, quia falsum sit dicere Deum a sua immensitate formaliter et denominatione pure intrinseca denominari esse ubicumque aliquid vel est vel esse potest. Sive, quod idem est, ea maxime ratione Thomistae impugnant auctores dicentes Deum esse in spatiis imaginariis, quod, ut ipsi contendunt, Deus per suam immensitatem ne fundamentaliter quidem sit in his spatiis, nedum in iisdem sit actu et formaliter. Quippe, uti arguunt, id quod est ratio proxime fundans praesentiam Dei in aliquo loco, non est immensitas Dei, sed sola Dei operatio ad extra, quam nullam Deus habet circa spatia imaginaria. Adducuntque huc similitudinem quam aiunt oportere intercedere inter modum quo corpus est in loco et modum quo Deus est in loco. Sicuti, inquiunt, corpus proxime et immediate est in loco per contactum dimensivum et nonnisi remote per quantitatem suam dimensivam, ita similiter Deus proxime et immediate fit praesens loco *per contactum quemdam virtualem*, quae est ejus operatio ad extra, et nonnisi remote *per quantitatem suae virtutis*, quae est immensitas ipsius.

Patet ex tali ratione argumentandi Thomistarum inter eos et auctores prioris sententiae supra relatae esse dissidium de re, et non de usu terminorum dumtaxat. Ceterum haec eorum ratio argumentandi sufficienter falsitatis convicta relinquitur ex animadversionibus quas responsioni ad quaestionem proxime praecedentem subnexuimus. Huc accedit *a*)quod in sententia Thomistarum omnino tollitur attributum immensitatis divinae. Vel saltem *b*), stante hac eorum sententia, dicendum foret immensitatem divinam ne formaliter quidem distingui ab omnipotentia divina : quod contrariatur conceptioni omnium hominum, qui de his attributis loquuntur tamquam de quibusdam ratione inter se distinctis, quique idcirco diversis ea vocabulis signant. Insuper *c*) sicut Deus per suam aeternitatem comparatur ad tempus, ita per suam immensitatem comparatur ad loca vel ad spatia. Sicuti ergo operatio Dei ad extra requiritur quidem ad hoc ut sit tempus cui Deus coexistat, nec tamen operatio Dei sed sola ejus aeternitas est ratio proxime fundans coexistentiam Dei ad

tempus, ita similiter operatio Dei ad extra requiritur quidem ad hoc ut sint loca vel spatia quibus Deus fiat praesens, nec tamen operatio Dei sed sola ejus immensitas est ratio proxime fundans praesentiam Dei in loco vel in spatio.

Hasce igitur ob rationes theologi aliarum scholarum quos pro secunda sententia supra adduximus, omnino concedunt ab aeterno et essentialiter adesse Deo id quod foret proximum fundamentum praesentiae ejus in spatiis imaginariis, si haec spatia realia evaderent. Hoc videlicet proximum fundamentum praesentiae Dei in rebus quibuscumque ipsi profitentur cum auctoribus primae sententiae non esse aliud quam immensitatem divinam. Negant tamen hi theologi id satis esse ad hoc ut Deus dici possit esse in spatiis imaginariis, et eatenus ipsi dissentiunt ab auctoribus primae sententiae. Ex quo apparet inter ipsos et auctores primae sententiae non esse controversiam nisi de modo loquendi. Quae ut dijudicetur, praesupponendum est, quando in dubium vertitur verone aliquo sensu dici possit Deum esse in spatiis imaginariis, non posse esse quaestionem nisi de tali hujus locutionis sensu, qui, etiamsi sit impropriissimus, non tamen sit prorsus alienus ab usu et potestate vocabulorum. Et ratio cur hoc praesupponendum sit, in propatulo est : si enim pro libitu liceret invertere vim atque potestatem vocabulorum, nulla prorsus esset propositio cui non posset verus aliquis sensus affingi.

Hoc igitur supposito, dicimus cum Scoto et Vasquezio : *Nullo prorsus sensu, ne impropriissimo quidem, verum est dicere Deum esse in spatiis imaginariis.*

Rationes sunt — tum *a*) quod, attento universali usu loquendi, τὸ *esse in*, quando praedicatur de subjecto realiter existente, importat respectum ad rem realiter existentem ; — tum *b*), et in idem recidit, quod spatia imaginaria actu sunt nihilum, nullus autem usus loquendi sinit ut aliquid dicatur esse in eo quod est nihilum ; — tum *c*) quod, si ad hoc ut Deus dici posset esse in spatiis imaginariis, satis foret ex parte Dei jam actu adesse id in quo fundaretur praesentia Dei in talibus spatiis, si ea revera existerent ; pari ratione dici posset Deum esse in mundis mere possibilibus vel eum ab aeterno fuisse in mundo praesenti, priusquam hic mundus conditus esset ; — tum *d*) quod τὸ *esse in spatio aliquo*

importat denominationem realem extrinsecam, nulla autem talis denominatio advenit Deo nisi in tempore et dependenter a sua operatione ad extra ; — tum denique *e*) quod auctores ponentes Deum esse in spatiis imaginariis, eo vi logicae consequentiae in defensione hujus suae sententiae abripiuntur, ut vel insinuent vel, sicuti Molina, aperte doceant spatium infinitum esse increatum aliquid « quod ex natura rei sit capacitas recipiendi corpora. »

Ad 1^m *argumentum* factum pro parte adversa, *dicitur* antecedens in sensu ab adversariis intento esse falsum ; quatenus autem in vero sensu accipi potest, ex eo non sequi conclusionem. Dupliciter videlicet concipimus immensitatem divinam per ordinem ad infinitum spatium, nempe vel *a*) *secundum habitudinem excellentiae*, concipiendo videlicet Deum sine ulla spatiosa diffusione unite et simpliciter in se complecti omnes eas ubicationes quibus possibile esset infinitos mundos alios extra alios ubicari et sic infinita existere spatia ; vel *b*) *secundum aptitudinem fundandi praesentiam Dei in infinito spatio*, concipiendo videlicet Deum ratione suae immensitatis esse aptum ut sine ulla sui immutatione praesens inciperet esse infinito spatio, si infinita spatia imaginaria crearentur. Non autem, quando concipimus immensitatem divinam per ordinem ad infinitum spatium, concipimus Deum actu existere in infinitis spatiis imaginariis, quia talis nostra conceptio foret erronea. Quia ergo propositione dicente Deum esse in spatiis imaginariis, significatur praesentia Dei non mere aptitudinalis sed actualis in hisce spatiis, falsum est dicere talem propositionem habere fundamentum in nostro modo concipiendi immensitatem divinam.

Ad 2^m *dicitur* Deum a Patribus dici esse *circum, extra, supra, infra* et *ultra mundum*, non quod putent Deum esse in infinitis illis spatiis quae extra hunc mundum diffundi imaginamur, sed ad denotandum excessum sive supereminentiam immensitatis divinae prae spatio illo reali in quo est mundus. Nempe, quamvis in Deo non sint *extra* et *intra*, *supra* et *infra*, *ante* et *retro*, quia hae sunt differentiae situs, competit tamen ei respectu mundi *virtualis quaedam extraneitas*, eo quod, uti modo dictum est, ipse sua immensitate unite et indivise in se complectitur omnes ubicationes quibus possibile esset infinitos mundos alios extra alios

ubicari. Sicuti etiam recte dicitur Deum fuisse ante mundum conditum, non quod in aeternitate divina sint *ante* et *post*, vel quod Deus ante mundi creationem exstiterit in infinito tempore imaginario, sed quia aeternitas divina, utpote unite et indistincte omnes possibiles temporis differentias in se complexa, *virtuali quadam antecessione* mundum praecedit.

Ad 3^m *dicitur* falso asseri sanctum Augustinum in duobus illis suorum operum locis favere sententiae ponenti Deum esse in spatiis imaginariis. Nam in libro XI de Civitate Dei, cap. 5, sanctus Doctor, dicendo Deum non posse abesse ab infinitis illis spatiis quae sunt extra mundum, non loquitur ex propria sua sententia, sed ex suppositione quae consequens erat ex positione adversariorum quos ibi refellit, Hi videlicet aeternitatem mundi eo argumento asserebant quod inconveniens sit dicere Deum ante mundum conditum per infinita tempora otiatum esse. Quos redarguit Augustinus argumento ad hominem, dicens non posse poni ante hunc mundum, si hic in tempore sit conditus, fuisse infinita tempora, absque hoc quod consequenter asserendum sit extra spatium in quo mundus existit, esse infinita spatia. Non autem esse magis inconveniens Deum otiatum esse in infinitis temporibus quam eum modo otiari in infinitis spatiis. Quia ergo ipsi adversarii veluti absurdum explodebant commentum Epicuri dicentis infinitos esse mundos, vanum esse argumentum quo mundum esse aeternum ipsi persuadere conabantur. — Ceterum suppositionem ex qua procedit haec Augustini confutatio esse falsam, ipse sanctus Doctor diserte notat in fine capitis citati, ubi ita concludit : « Quodsi dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum, respondetur eis isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum. »

Verba vero adducta ex libro VII Confessionum, cap. 5, non eo pertinent ut asseratur Deus existere in spatiis imaginariis. sed ut sub corporea quadam similitudine repraesentetur immensitas divina.

Ad 4^m *dicitur* sanctum Thomam modum illum loquendi de ubiquitate Dei quem adhibet in Quodlibeto XI, art. 1, tacite reprobasse in subsequentibus suis operibus et speciatim in Summa, I^a p., quaest. 8, art. 4. Ibi videlicet dicit

propterea τὸ esse ubique primo et per se convenire Deo et esse proprium ejus, « quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita praeter illa quae sunt, *oporteret in omnibus esse Deum*. » Quibus suis verbis manifeste supponit sanctus Doctor, antequam loca sint, Deum in eis non esse, et, per consequens, eum non esse in spatiis imaginariis, quae loca non sunt sed finguntur esse.

4° de habitatione Dei in determinatis quibusdam locis vel rebus.

Quaeritur 4° quonam sensu accipiendum sit id quod Scripturae sacrae passim usurpant, Deum videlicet habitare in certa aliqua ac definita sede, nempe in coelo (Ps. II, 4; Ps. X, 5; Ps. CII, 19; Ps. CXIII, 3, 16; Matth. VI, 1, 9, VII, 21), deinde eum habitare etiam in tabernaculo (Ex. XXIX, 44, 45), in templo Hierosolymitano (3 Reg. VIII, 29, 30; Ps. X, 5; Habac. II, 20), in justis et sanctis tum angelis tum hominibus (Jo. XIV, 16, 17, 23; Rom. V, 5, VIII, 9; 1 Cor. III, 16, 17, VI, 19; 1 Jo. IV, 16, V, 20), in Christo homine (Coloss. II, 9), in certis quibusdam locis (Gen. XXVIII, 16, 17; Ex. III, 5), in certis quibusdam phaenomenis vel apparitionibus, uti in rubo ardenti (Ex. III, 2), in nube (Ex. XL, 32-36; Num. IX, 15-17; Deut. I, 33), in nebula (3 Reg. VIII, 10, 12), in specie columbae (Matth. III, 16; Luc. III, 22), in linguis ignitis (Act. II, 3), etc.

Respondetur hasce omnes Scripturarum locutiones esse in duplici varietate : earum videlicet nonnullis denotari Deum in quibusdam creaturis rationalibus, nempe in justis et sanctis tum angelis tum hominibus et in natura humana Christi, speciali quodam modo existere; earumdem vero aliis denotari Deum in certis quibusdam locis vel rebus speciali quodam modo substantialem suam praesentiam manifestare.

Scilicet A) quando sacrae litterae asserunt Deum habitare in justis et sanctis tum angelis tum hominibus et in Christo homine, eae intendunt asserere Deum in his omnibus existere speciali quodam modo, nempe in justis et sanctis per gratiam gratum facientem et in Christo homine insuper per gratiam unionis. Ita ut secundum doctrinam Scripturarum, prouti eam post Augustinum (in epist. 187, ad Dardanum) (1) inter-

(1) Augustinus, epist. 187 ad Dardanum, cap. 5 : « Verum illud est multo mirabilius, quod, cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus

pretantur Magister (in Sent. I, dist. 37), sanctus Thomas (ibid., quaest. 1, art. 2) et alii theologi universim omnes,

habitat. Non enim omnibus dici potest quod ait Apostolus, vel quod jam dixi, vel etiam illud : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor. III, 16.) Unde et e contrario de quibusdam dicit : *Quisquis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* (Rom. VIII, 9.) Quis porro audeat opinari, nisi quisquis inseparabilitatem penitus Trinitatis ignorat, quod in aliquo habitare possit Pater aut Filius, in quo non habitet Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non et Pater et Filius? Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam. Propter hanc enim habitationem, ubi procul dubio gratia dilectionis ejus agnoscitur, non dicimus, Pater noster qui es ubique, cum et hoc verum sit, sed « Pater noster qui es in coelis » (Matth. VI,9) : ut templum ejus potius in oratione commemoremus, quod et nos ipsi esse debemus ; et in quantum sumus, in tantum ad ejus societatem et adoptionis familiam pertinemus. Si enim populus Dei, nondum factus aequalis angelis ejus, adhuc in ista peregrinatione dicitur templum ejus, quanto magis est templum ejus in coelis, ubi est populus angelorum, quibus aggregandi et coaequandi sumus, cum, finita peregrinatione, quod promissum est sumpserimus? »

[Cap. 6]... « Multum mirabilis res est quemadmodum quorumdam nondum cognoscentium Deum sit inhabitator Deus, et quorundam cognoscentium non sit. Nec illi enim ad templum Dei pertinent, qui cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt; et ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, regenerati Spiritu sancto, qui certe per aetatem nondum possunt cognoscere Deum : unde quem potuerunt illi nosse nec habere, isti potuerunt habere antequam nosse. Beatissimi autem sunt, *quibus hoc est Deum habere quod nosse :* ipsa quippe notitia plenissima, verissima, felicissima est. »

[Cap. 12]... « De ipso vero capite nostro Apostolus ait quia *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* (Coloss. II, 9.). Non ideo *corporaliter*, quia corporeus est Deus : sed aut verbo translato usus est, tamquam in templo manufacto non corporaliter sed umbratiliter habitaverit, id est praefigurantibus signis ; ... aut certe *corporaliter* dictum est, quia et in Christi corpore quod assumpsit ex Virgine tamquam in templo habitat Deus... Quid ergo hoc est? Hoccine interesse arbitramur inter caput et membra cetera, quod in quolibet quamvis praecipuo membro, velut in aliquo magno propheta aut apostolo, quamvis divinitas habitet, non tamen sicut in capite quod est Christus, omnis plenitudo divinitatis? ... An etiam praeter hoc quod, tamquam in templo, in illo corpore habitat omnis plenitudo divinitatis, est aliud quod intersit inter illud caput et cujuslibet membri excellentiam? Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo. De nullo enim sanctorum dici potuit aut potest aut poterit, Verbum caro factum est (Jo. I, 14); nullus sanctorum qualibet praestantia gratiae Unigeniti nomen accepit, ut quod et ipsum Dei Verbum ante

praeter tres illos modos quibus Deus est communiter in omnibus rebus per essentiam, praesentiam et potentiam, duo sint modi speciales quibus Deus non est nisi in creaturis rationalibus, unus videlicet quo ipse per gratiam sanctificantem est in justis et in sanctis, alter vero quo ipse per gratiam unionis est in solo Christo.

Et quidem ratione unionis hypostaticae Deum existere in Christo modo non solum speciali sed prorsus singulari, manifestissimum est : in solo quippe Christo divinitas sub ratione secundae personae Trinitatis existit tamquam substantialiter unita naturae alicui creatae, h. e. tamquam terminans et substantialiter complens hanc naturam in ratione subsistentis. Verum ingens occurrit difficultas in explicando quanam ratione modus ille quo Deus dicitur esse in justis per gratiam, constituat modum aliquem specialem existentiae Dei in justis. Tres praesertim celebrantur explicationis modi.

Prima est explicatio dicentium propterea Deum speciali quodam modo existere in beatis coelitibus et in hominibus justis, quia in eis Deus operatur plenius et intensius, producendo in eis effectum hunc excellentissimum qui est gratia sanctificans cum donis eidem adnexis. Ita recentiores nonnulli theologi, quibus praeivit Aureolus, in Sent. I, dist. 37, quaest. unica, art. 11. Patet autem hanc eorum explicationem esse insufficientem. Non enim per eam extrahitur modus quo Deus est per gratiam in justis a communi illo modo quo est in rebus omnibus per potentiam sive per operationem. Nec stare potest id quod ad defendendum hunc explicationis modum dicunt recentes ejus assertores, nempe modum quo Deus existit per gratiam in justis, non esse modum specialem eo sensu ac si constitueretur extra latitudinem illius modi quo Deus est per suam operationem in omnibus rebus, sed eo dumtaxat sensu quod per eum modus ille communis ad certam aliquam speciem contrahitur. Hoc stare non potest, inquam ; quia commune non dividitur in plures species nisi differentiis per se sive

secula, hoc simul cum assumpto homine diceretur. Singularis est ergo illa susceptio, nec cum hominibus aliquibus sanctis, quantalibet sapientia et sanctitate praestantibus, ullo modo potest esse communis. » (P. L. tom. XXXIII, col. 837 seqq.)

formalibus : non autem modus quo Deus existit in rebus per operationem suam formaliter diversificatur per hoc quod effectus quem Deus in una re sua operatione attingit, est excellentior quam effectus quem ipse in alia re eadem hac sua operatione attingit. Sane, si pro diversitate effectuum quos Deus in rebus operatur, formaliter diversificaretur ejus modus existendi in rebus, modi speciales quibus ipse existit in rebus, in infinitum multiplicarentur; nulla quippe esset res in qua Deus non esset dicendus existere modo quodam diverso a modo quo existit in aliis rebus.

Secunda explicatio proponitur a Suarezio in De Trinitate, libro XII, cap. 5, nn. 12 et 13, ubi ait propterea modum quo Deus existit in justis et in sanctis per gratiam, esse modum aliquem specialem, quia per gratiam gratum facientem acquiritur justis vel sanctis novus titulus habendi sibi Deum substantialiter praesentem. Nempe donum gratiae gratum facientis vi sua et quasi connaturali jure postulare intimam ac substantialem Dei praesentiam, ita ut si, per impossibile, Deus neque esset immensus neque etiam aliunde esset substantialiter praesens intra animam justi, hoc tamen vel solo titulo quod anima justi donis gratiae ornatur, Deus deberet se ei reddere substantialiter praesentem. Quippe per gratiam gratum facientem justum constitui in statu perfectae amicitiae cum Deo; jamvero perfectam amicitiam illud petere ut amici inter se conjungantur non solum unione affectiva sed etiam inseparabili praesentia, quoad fieri potest.

At vero etiam haec explicatio non satisfacit, quia per eam modus existendi Dei in justis per gratiam nullatenus extrahitur ex communi illo modo quo Deus est in rebus omnibus per suam essentiam, h. e. per suam immensitatem. Esto enim, ratione gratiae sanctificantis acquiratur justo novus titulus habendi sibi Deum substantialiter praesentem, non tamen *a*) inde efficitur ut justo Deus alio modo sit substantialiter praesens quam per solam suam immensitatem. Quippe propter summam Dei immutabilitatem, praesentia Dei substantialis, supposito existere et non deficere rem creatam cui exhibetur praesentia, nullius prorsus variationis aut augmenti est capax. Insuper *b*), si per impossibile Deus non esset immensus neque aliunde substantialiter praesens,

exigeret quidem gratia justo inhaerens ut Deus se justo redderet substantialiter praesentem, non tamen gratia esset formalis ratio substantialis praesentiae a Deo justo exhibitae, proindeque ne in tali quidem hypothesi dici posset Deum alio modo esse substantialiter praesentem justo quam ceteris rebus quibus ipse se exhiberet substantialiter praesentem.

Tertia explicatio est sancti Thomae, secundum quem Deus speciali modo existit in justis per gratiam, quia a gratia provenit quod Deus sit in justis tamquam objectum interiorum operationum animae, secundum quod videlicet cognitum est in cognoscente et amatum in amante. Ita sanctus Doctor in I^{a}, quaest. 8, art. 3, et quaest. 43, art. 3; in Sent. I, dist. 37, art. 2; in Summa contra gent., libro IV, cap. 18 et in I^{am} ad Cor., cap. 3, lect. 3. Praeformavit autem hanc sententiam sanctus Augustinus, tractatu CXI in Evang. Joann., cap. 17 (1), eamdemque jam ante sanctum Thomam aliquatenus etiam indicavit Magister in Sent. I, dist. 37. Verum et hic modus explicationis insufficientiae arguitur a quibusdam, eo quod habere Deum sibi praesentem ad modum objecti cogniti et amati non conveniat omnibus et solis sanctificatis per gratiam. Etenim, inquiunt, Deus per gratiam gratum facientem est in parvulis baptismo regeneratis, nec tamen est in ipsis ut objectum cognitum et amatum, quia parvuli per aetatem impediuntur quominus Deus eorum intellectui et voluntati objiciatur. Contra, pergunt dicere, Deus non est per gratiam gratum facientem in infidelibus et in habentibus fidem sine charitate, et tamen in multis istorum est ut objectum cognitum et amatum, quia ad naturaliter cognoscendum et amandum Deum non est opus gratia sanctificante.

(1) Augustinus, in Evang. Joannis tractatu CXI : « Non ei satis fuit dicere : *Volo ut ubi ego sum, et illi sint;* sed addidit, *mecum.* Esse enim cum illo, magnum bonum est. Nam et miseri esse possunt ubi est ille, quoniam quicumque ubicumque fuerint, est et ille : sed beati soli sunt *cum illo*, quia beati esse non poterunt nisi ex illo... Sicut caecus etiamsi ibi sit ubi lux est, non est tamen ipse cum luce, sed absens est a praesente : ita infidelis atque impius, aut etiamsi fidelis et pius, nondum tamen ad intuendum lumen Sapientiae idoneus, etiamsi esse nusquam possit ubi non sit et Christus, non est tamen ipse cum Christo, *dumtaxat per speciem. Nam hominem pie fidelem non est dubitandum cum Christo esse per fidem.* » (P. L. tom. XXXV, col. 1927).

Nihilominus dicendum est modum explicationis a divo Thoma propositum esse verissimum et sufficientissimum. Ad cujus evidentiam percipiendam oportet considerare amicum se reddere praesentem amico non utcumque, sed ita ut ejus aspectui se offerat seque totum ei tradat possidendum et fruendum. Jamvero hoc modo Deus per gratiam occurrit aspectui sanctorum et justorum seque eis intime tradit per modum objecti possessi et fruibilis, consummate quidem in patria, ubi a sanctis attingitur visione intuitiva et amore beatifico, inchoate vero in statu viae, ubi a justis attingitur actibus supernaturalibus fidei et charitatis. Nec vero ad hoc ut verum sit dicere Deum habitare in justis per modum finis ultimi possessi et fruibilis, opus est ipsum actu objici intellectui et voluntati justorum; sed ad hoc sufficit justos per gratiam ipsum ita intra se praesentem habere ut *quando voluerint, et nisi aliunde impediantur*, possint ejus cognitione et amore frui. Nam etiam inter homines tunc amicus censetur sufficienter praesens amico in ratione objecti fruibilis, quando ipse ita est proximus amico ut amicus, quando voluerit et nisi ex parte ipsius adsit impedimentum, possit ejus aspectu frui. Et propterea dixit s. Thomas in I^a, quaest. 8, art. 3, Deum praedicto modo esse praesentem omnibus iis qui eum *cognoscunt et diligunt actu vel habitu*. Itidem, licet Deus possit aliquo modo cognosci et amari ab infidelibus et ab habentibus fidem informem, *non tamen habetur ab eis*, quia non adest eis per modum finis ultimi possessi et fruibilis, sed tali modo adest solummodo iis viatoribus qui actu vel habitu eum cognoscunt notitia fidei pariente charitatem. Et ex his patet responsio ad duas objectiones supra propositas.

B) Ceteris vero Scripturarum locutionibus de quibus in quaestione supra facta interrogabatur, intenditur significari Deum peculiari quodam modo praesentiam suam manifestare in quibusdam locis vel rebus.

Sic Deus dicitur *habitare in templo* — tum quia in eo peculiari modo se praesentem manifestat exauditione precum et aliis signis sensibilibus, — tum etiam quia propter hoc ipsum quod templum honori Dei dicatum est in eodemque solemnia cultus peraguntur, ibi magis quam in aliis locis ejus ubique praesentis memoria vivide mentibus objicitur. —

Dicitur Deus *habitare in aliis quibusdam locis*, quia in eis apparuit hominibus sub forma aliqua sensibili, vel quia in eis alio quocumque modo se praesentem ostendit; secundum quem modum dicitur etiam esse *in iis phaenomenis sensibilibus* quae assumpsit ad suam praesentiam manifestandam. — Dicitur tandem, et quidem maxime, *habitare in coelo*, quia in eo se maxime praesentem exhibet per cognitionem intuitivam quam ibi de se praebet angelis et sanctis. Quo modo explicant hanc ultimam Scripturarum locutionem Augustinus (serm. 182 de tempore et epist. 222), Cyprianus (libro de oratione Dominica), Ambrosius (libro V de Sacram., cap. 4), Cyrillus Hierosolymitanus (Catechesi mystica V); qui addunt nomine coelorum significari ipsos sanctos. Ad quos accedit Damascenus, lib. I de Fide orthodoxa, cap. 16, eamdem explicationem tradens. Licet aliae multae adhibeantur a sanctis Patribus hujus locutionis explicationes. Sic juxta Athanasium (libro contra Sabellianos, in fine), idcirco a Scriptura Deo coelum, hominibus terra attributa est, ut ex ipso usu loquendi intelligeretur Dei sublimitas et magnificentia, hominis vero humilitas et vilitas. Juxta Chrysostomum (in Ps. CXII, cap. 5), Scriptura loquitur accommodate ad captum usumque Judaeorum, qui idololatriae assueti Deum nisi in definito aliquo loco constitutum intelligere non poterant. Ut igitur paulatim erigerentur eorum mentes ad notitiam Deo dignam, ait Scripturam in certa quidem sed celsissima sede Deum collocasse.

CAPUT IV.

De scientia Dei.

135. *Spiritualitas* est intrinseca independentia a materia in essendo et in operando. Convenit tum formis penitus et sub omni respectu separatis a materia, tum etiam formis illis quae, licet natae sint intrinsece informare materiam, possunt tamen existere in statu separationis a materia. Quae omnes formae, uti dicuntur spirituales, sic eodem plane sensu dicuntur *immateriales* vel *per se subsistentes* vel *subsistentes*. Solae tamen formae prioris generis dicuntur *substantiae pure spirituales* sive *puri spiritus*, eo quod ipsae solae sunt intrinsece independentes a materia in habendo integram suam perfectionem substantialem. Nam ceterae formae spirituales, propter hoc ipsum quod naturaliter ordinantur ad constituendum intrinseca sui cum materia unione unam substantiam completam, substantialiter perficiuntur a materia, et eatenus ab ea intrinsece dependent, utcumque ab ea sint intrinsece independentes in essendo. Spiritualitas radix intellectualitatis.

Porro, uti ex demonstratione theseos mox enuntiandae elucescet, spiritualitas sive immaterialitas est ratio a priori cur ens aliquod sit naturae intellectivae; ideoque *spiritus* (πνεῦμα) non est neque proprie dicitur nisi omne et solum *ens intellectuale*. Cum quo proprio hujus vocabuli significatu concordat usus Scripturae : nam Deus eo sensu passim in sacris litteris dicitur *spiritus*, v. g. cap. IV Joannis, ubi Deus, qui ibi inducitur ut *ens intellectuale quaerens veros sui adoratores*, dicitur *spiritus*, ad excludendum ab eo omnem circumscriptionem quantitativam, quae substantiarum materialium est propria, uti supra (1) ex contextu hujus loci ostensum est. Itidem angeli, qui in Scripturis exhibentur veluti entia intellectualia, simpliciter in iisdem appellantur *spiritus*. Anima vero humana, prouti est principium faculta-

(1) Pag. 112, in capite de simplicitate Dei.

tum atque operationum intellectualium, dicitur et ipsa usu Scripturae *spiritus* sive πνεῦμα; prouti vero est principium facultatum atque operationum partis sensitivae ac partis vegetativae, quae subjectantur in composito et pendent in essendo a composito; dicitur frequentius usu Scripturae ψυχή, h. e. anima. — Aliis tamen locis Scripturae, maxime Novi Testamenti, sensu non quidem diverso sed restricto, *spiritualia* vocantur sola dona quibus homo, ut est naturae intellectualis, elevatur ad ordinem supernaturalem. Quo sensu homo *spiritualis* (πνευματικὸς) ille solum est atque dicitur qui ex principio gratiae supernaturalis sibi insito intellectu ac voluntate operatur. *Carnalis* vero (σαρκικὸς) dicitur sensu opposito omnis homo qui ex principio mere naturali intellectu et voluntate operatur.

Summa Dei intellectualitas.

136. Porro de Deo in tractatu de simplicitate divina evidentissimis rationibus ostensum est eum neque intrinsece constare materia, neque in compositionem venire posse cum materia Quapropter dicendum est ratione naturali perspicuum esse Deum esse *purum spiritum*. Immo, quia imperfectio materiae non inhaeret substantiis ordinis infimi nisi propter maximam suam potentialitatem, et quia per consequens Deus, quippe qui sit *actus purus*, est in maxima elongatione a materia, idcirco dicendum est Deum esse in summo immaterialitatis ac proinde eum esse *spiritum purissimum*. Quod ceteroquin colligitur etiam ex modo loquendi Scripturae : nam non solum a sacris scriptoribus dicitur Deus *spiritus* per excellentiam, τὸ πνεῦμα, sed propterea usu Scripturae *spiritualis* sensu quodam praecipuo dicitur solus homo cui operatione Spiritus sancti inest donum gratiae sanctificantis, quia beneficio hujus doni homo redditur consors naturae summe spiritualis Dei. Nec variat conclusio, si rationem praecipuae hujus appellationis derives potius a Spiritu sancto, secundum quod hic per appropriationem est auctor gratiae et inhabitat corda sanctificatorum. Ex tali quippe modo explicationis magis redditur evidens Spiritum sanctum juxta doctrinam Scripturarum esse spiritum per excellentiam.

Identificatio actualis intellectionis Dei

Ex eo autem quod Deus est in summo immaterialitatis, consequens est eum esse summe intellectivum. Quae quidem consequentia in demonstratione theseos mox enuntiandae

probabitur, uti jam superius monuimus. Si autem in Deo est intellectus, erit utique in eo per modum *actus puri*, ideoque Deus per totam suam essentiam erit *actualis intellectio;* immo ipse, sicuti est sua essentia et suum esse, sic etiam erit sua intellectio. Quamobrem intellectus divinus non est *in potentia* ad sua intelligibilia, neque Deus est modo *sciens in habitu dumtaxat*, modo *sciens in actu;* sed et *vis intelligendi* et *species intelligibilis* et *actualis intellectio* sunt unum idemque in Deo, ipsamet scilicet simplicissima substantia Dei. Ex quo ulterius efficitur ut *proprium intelligibile* intellectus divini, illud videlicet quod intellectus divinus ratione sui et principaliter intelligit, non sit aliud ab essentia divina. Si enim tale objectum esset aliquid Deo *extraneum*, ejus species accidentaliter adveniret intellectui divino, et sic Deus non esset actus purus; neque ejus essentia esset actualis intellectio. Praeterquam quod secundum talem positionem Deus moveretur ab aliquo sibi extrinseco et ordinaretur ad aliquid sibi extrinsecum. Hoc igitur sensu verum est id quod dixit Aristoteles lib. XI (alias XII) Metaphysicorum, Deum videlicet non cognoscere res se ipso viliores, h. e. primo et per se. Cognoscit tamen omnia alia a se *secundario*, h. e. in sua essentia, tamquam in exemplari eminenter praecontinente intelligibilitatem omnium rerum. Quia autem proprium illud objectum intellectus divini, quod est essentia divina, non solum est per seipsum intraneum intellectui divino, sed omnimodis identificatur cum intellectu divino, efficitur ut, proprie loquendo, intellectus divinus non cognoscat per speciem. Habet tamen usus loquendi ut ipsamet essentia divina dicatur *species intelligibilis intellectus divini*, secundum quod videlicet concipitur haec Dei essentia fungi munere speciei intelligibilis in informando intellectum divinum et sic determinare intellectum divinum ad sui ipsius intellectionem.

cum essentia divina.

137. Porro intellectio divina, quippe quae sit eadem cum simplicissima atque immutabili essentia divina, nequit esse nisi *unicus et invariabilis actus cognitionis*. Unde consequens est Deum unico et simultaneo intuitu penetrare omne id quod in ipsius essentia est cognoscibile, h. e. tum seipsum totum tum etiam omnia alia a se. Quod etiam inde deducitur quod, uti sancitur principio in tota psychologia

Natura et proprietates intellectionis divinae.

notissimo, *intelligens in actu et intelligibile in actu sunt unum idemque*. Quum enim actualis Dei intellectio sit identice ipsamet essentia divina, nequit illud principium verificari de cognitione divina, nisi dicatur essentiam divinam secundum se totam esse actu intelligibilem, h. e. actu intellectam.

Hinc porro jam ulterius dispicere licet cujusmodi sit operatio illa intellectualis qua Deus omnia cognoscit, et quaenam sint diversae hujus operationis proprietates. Si enim Deus simplici ac simultaneo intuitu cognoscit omnia quae quomodocumque sunt cognoscibilia, manifestum est in intellectu divino non inveniri *apprehensionem imperfectam*, neque *compositionem* et *divisionem*, neque *discursum* qualemcumque. Sed actus intellectus divini erit *judicativus per modum simplicis apprehensionis*, h. e. sine compositione vel divisione intellectuum, qualis cernitur in omnibus judiciis quae intellectu humano efformantur. Quod vero attinet ad proprietates unius illius atque indivisibilis actus intellectualis : 1° judicium intellectus divini est *summe evidens*, quia non solum, sicuti contingit in nostris judiciis immediate evidentibus, sine ullo medio ex parte objecti, sed etiam sine omni omnino medio ex parte subjecti objectum cognitum per seipsum ac totaliter actu se manifestat intellectui divino. Unde 2° idem judicium intellectus divini est *summe verum*, quia conformatur suo objecto adaequatione non solum praecisiva aliqua, sed totali, eademque hujusmodi quae pertingat usque ad plenam et perfectissimam identitatem. Praeterea 3° judicium intellectus divini seu potius intellectus ipse divinus est *summe infallibilis*, quia summa illa evidentia et summa illa veritas in judicando ei absoluta necessitate competunt. Denique 4° judicium intellectus divini est *summe certum*, h. e. assensus judicativus ad quem determinat intellectum divinum objectiva necessitas rei cognitae ei apparens, est *summe firmus* et *summe immobilis*, quia absoluta et infinita necessitas objecti, tamquam infinita quaedam vis tractiva, totaliter, actu, immediate, necessario atque immutabiliter trahit intellectum divinum ad firmiter et immobiliter assentiendum.

Modus quo varii habitus intellectuales veniunt in

138. Si jam quaeras utrum in intellectu divino sint *intelligentia*, *scientia*, *sapientia*, *ars* atque *prudentia*, qui sunt quinque habitus qui ex evidenti certaque cognitione

ingenerantur intellectui humano, respondetur unicam ac simplicissimam cognitionem Dei hisce omnibus nominibus convenienter vocari, dummodo excludatur ab eorum significatione quidquid est imperfectionis et retineatur solummodo id quod est perfectionis. Quocirca haec nomina, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non significant qualitates et habitus, sed substantiam et actum purum. Deinde non adhibentur de intellectu divino, sicut de intellectu humano, ad significandam realem aliquam diversitatem actuum secundum diversitatem objectorum. Cognitum enim est in cognoscente non secundum modum ipsius, sed secundum modum cognoscentis ; unde fit ut multa ac diversa cognoscibilia sint in Deo simpliciter per unam eamdemque cognitionem. Est proinde in Deo intelligentia, hoc est *cognitio principiorum*, et similiter est in eo scientia, h. e. *cognitio conclusionum*, sine hoc tamen quod cognitio principiorum praecedat cognitionem conclusionum et causet eam. Et similiter est in Deo sapientia, h. e. *cognitio omnium rerum ex altissima causa*, h. e. ex propria Dei essentia. Licet, proprie loquendo, sapientia divina non sit dicenda cognitio *ex* altissima causa, sed *in* altissima causa. Est demum in intellectu divino prudentia, h. e. *recta ratio agibilium*, et ars, h. e. *recta ratio factibilium* ; intellectus enim divinus est causa ordinatissimae dispositionis quae rebus inest ad suos fines. praedicationem divinam.

Verum quod hactenus suppositum est, esse scilicet in Deo intellectum, ex quo cetera quae determinata sunt ratiocinando deduximus, jam demonstrandum est.

Propositio.

Est in Deo intellectus infinite perfectus.

139. Probatur I° *ratione*, idque quadrifariam. Probatio rationalis ostendens Deum esse summe intellectivum : 1° ex ordine hujus mundi ;

1° *A posteriori*, *ex ordine hujus mundi*, hoc modo : Multorum ac diversorum invicem agentium et patientium stabilis ordo in unum eumdemque finem, cujusmodi est ordo rerum universitatem hanc corpoream constituentium, nequit efficienter derivari nisi a percipiente rationem finis et rationem mediorum ad finem. Proindeque omnis hujusmodi ordo causatur ab agente per intellectum. Apprehendere quippe

rationem sive quidditatem alicujus rei, est solius vis intellectivae. Quia ergo Deus est prima causa ordinis mundialis, necesse est dicere esse in Deo intellectum. Quem esse perfectissimum, saltem in sensu relativo, h. e. comparate ad intellectum humanum, liquet — tum *a*) ex eo quod in ordine ab ipso praeconcepto, non obstante hujus ordinis tam materialiter quam formaliter considerati infinita ferme complexitate, nullus occurrit defectus; — tum *b*) ex eo quod nulla vis ingenii humani sufficit ad perfecte comprehendendum vel minimam partem hujus ordinis, h. e. ad perfecte comprehendendum aliquem ex infinitis ferme ordinibus particularibus qui ordine universali rerum, veluti totidem ejus partes, continentur.

2° ex vi intellectiva inventa in aliqua Dei creatura;

2° Itidem *a posteriori*, *ex vi intellectiva inventa in creatura aliqua Dei*. Omnem enim perfectionem in effectu inventam, *prout est praecise perfectio*, oportet formaliter praeexistere in eo quod est causa per se effectus. Invenitur autem in aliquo effectu per se causato a Deo, scilicet in homine, cognitio intellectiva, et haec formaliter sumpta est perfectio simplex, quae scilicet est melior ipsa quam non ipsa : solis enim intellectivis competit ut tum cetera ipsis sint manifesta tum ipsa sibi; unde ipsa non solum *in se* sed et *pro se* existunt suntque sola capacia beatitudinis. Immo hisce de causis cognitio intellectiva est maxima perfectio quae in creatura inveniatur. Formaliter ergo sumpta et praecisa ab omni defectu attribuenda est Deo.

3° ex infinita Dei perfectione;

3° *A priori*, ratione communi, ex eo desumpta quod Deus est *ens infinite perfectum*. Inde videlicet efficitur ut cognitio intellectualis, quae est perfectio simplex, tribuenda sit Deo, sed secluso omni defectu, h. e. sine ulla potentialitatis admixtione. Est ergo in Deo intellectus infinite perfectus.

4° ex summa Dei immaterialitate.

4° Itidem *a priori*, ratione propria, ex eo desumpta quod *Deus est in summo immaterialitatis*. Hoc argumentum, quo solo in re praesenti utitur s. Thomas (in I[a], quaest. 14, art. 1), ceteris longe anteponendum est, eo quod penetrat usque ad propriam radicem summae intellectualitatis divinae. Est porro hujusmodi : Ratio a priori cur ens aliquod sit naturae intellectivae, est immaterialitas hujus entis; proindeque, si quod ens sit in summo immaterialitatis, illud erit in summo cognitionis intellectivae. Sed Deus, quippe qui sit

actus purus, est in summo immaterialitatis. Ergo est in summo cognitionis intellectivae. Sive, quod idem est, est in Deo intellectus infinite perfectus.

Consequentiae, tam prior quam posterior, sunt manifestae; minor vero quae subsumpta est sub primo consequenti, probata relinquitur ex tractatu de simplicitate divina; antecedens denique ex quo infertur illud consequens, probatur dupliciter. *Primo*, *via inductionis*, hoc modo : In nostris rebus, secundum quod magis magisque formae se elongant a materia, inveniuntur formae quaedam pertingere usque ad operationem vitae; aliae vero formae adhuc magis elongatae a materia, pertingere usque ad cognitionem sensitivam, donec tandem forma quaedam, quae est anima humana, tam sit elongata a materia ut sit *immixta* (ἀμιγὴς), h. e. intrinsece independens a materia, et haec sua virtute invenitur pertingere usque ad cognitionem intellectivam. Ex quo patet solam rationem impeditivam cognitionis intellectivae esse materialitatem entis. Et hoc probari etiam potest *secundo*, *magis ab intrinseco*. Uti enim acute argumentatur s. Thomas (I[a], q. XIV, art. 1), cognoscentia a non cognoscentibus eo differunt quod non cognoscentia non habent in se nisi suam formam tantum, at cognoscentia nata sunt in se habere etiam formam rei alterius; forma enim cogniti est cognoscibiliter in cognoscente. Ex quo manifestum est naturam rei non cognoscentis esse magis coarctatam ac limitatam, naturam vero sive formam naturalem cognoscentis habere majorem amplitudinem sive extensionem perfectionis. Ad perfectionem quippe ejus pertinet ut non solum sit ipsa, sed etiam alia. Unde Aristoteles, lib. III de Anima, dicit animam esse quadantenus omnia. Id autem quod coarctat ac limitat amplitudinem sive universalitatem formae, est materia. Quocirca omne cognoscitivum vindicat sibi quamdam independentiam a materia, et secundum modum hujus independentiae erit modus cognitionis. Quia ergo quaedam formae, licet minus quam aliae sint immersae materiae, non tamen pertingunt usque ad hoc ut sint intrinsece independentes a materia, propterea existunt solummodo principium cognitionis sensitivae. Anima vero humana, eo quod pertingendo usque ad intrinsecam independentiam a materia, valet in se suscipere formas rerum absque materia et absque conditionibus

materiae, existit principium cognitionis intellectivae. Et sic patet Deum, eo quod est forma summe pura et summe immixta, et propter hoc *in summo immaterialitatis*, esse etiam in summo cognitionis intellectivae.

Probatio scriptur istica.

140. Probatur II° *ex Scriptura*, quantum scilicet attinet ad probandam eminentiam atque *infinitatem* scientiae divinae; quia velle probare ex Scriptura Deum esse intelligentem, plane ridiculum esset, — tum quia hoc ad auctoritatem atque ad ipsam adeo notionem Scripturarum, quae allegantur ut verbum Dei scriptum, praesupponendum est, — tum quia hoc nimis manifeste in omnibus ferme paginis Instrumenti non minus Veteris quam Novi expressum declaratumque invenitur. Esse itaque Deum infinitae scientiae, accipitur primo ex capite XXVIII Job. Hoc loco Job intendit praeferre sapientiam omnibus bonis corporalibus, et quantum ad originem et quantum ad pretiositatem. Primo eam praefert quantum ad originem, quia, ut longa ibi enumeratione prosequitur, omnia corporalia, utcumque sint pretiosa vel occulta, habent primam suam originem in determinatis quibusdam locis. Quod de sapientia negare intendens, interjicit v. 12 quaestionem : « Sapientia vero ubi invenitur, et quis est locus intelligentiae? » ex quo scilicet primum originatur. Ad quam respondet negando sapientiam posse inveniri in loco ullo corporali, simul ostendens incomparabilem ejus pretiositatem, quae erat altera ratio ejus praecellentiae prae omnibus corporalibus. Deinde quaestionem repetit v. 20 : « Unde ergo venit sapientia, et quis est locus intelligentiae? » Solvitque eam tandem v. 23, respondens : « Deus intelligit viam ejus [h. e. ipse intelligit totum processum Sapientiae, prout haec videlicet secundum rationes in ea objective relucentes, potest derivari in res creatas, et prout secundum formalem suam rationem potest derivari in intellectum creatum] et ipse novit locum illius » [seipsum scilicet intelligendo]. Probat porro suum assertum ex eo quod Deus habet omnium scientiam, eamque non hujusmodi quam acceperit a rebus, sed contra per quam causaverit res omnes. Ex hoc scilicet relinquitur Deum esse *locum originarium* sapientiae, et inde eam derivari in res creatas. Verba sunt Job, hanc probationem efferentis : « Ipse enim fines mundi intuetur, et omnia quae sub coelo sunt respicit.

Qui fecit ventis pondus, et aquas appendit in mensura. Quando ponebat pluviis legem et viam procellis sonantibus. *Tunc* vidit illam [en Deum qui est locus primarius sapientiae] et *enarravit* et *praeparavit* et *investigavit* [en processum sapientiae divinae in res]. Et dixit homini : Ecce timor Domini ipsa est sapientia, et recedere a malo intelligentia » [en derivationem sapientiae divinae ad intellectum humanum]. — Plane similia sunt quae exstant capite III apud Baruch, quem manifestum est ad locum modo ex Job enarratum respexisse. Hic ad studium prudentiae adhortans Judaeos, quaerit v. 15 : « Quis invenit locum ejus, et quis intravit in thesauros ejus? » Deinde quum respondisset eam nusquam terrarum inveniri, tandem respondet v. 32 : « Sed *qui scit universa*, novit eam, et adinvenit eam prudentia sua ; qui praeparavit terram in aeterno tempore, et replevit eam pecudibus et quadrupedibus, » etc. — Tertius locus accipitur ex libro Ecclesiastici, cap. I, v. 6 et 8, ubi ita in graeco : « Radix sapientiae [h. e. principium primum unde originatur omnis sapientia] cui revelata est et astutias ejus quis agnovit? Unus est sapiens [σοφὸς] vehementer tremendus, sedens super thronum ipsius. » — Quartus est locus ex libro Proverbiorum, cap. VIII, a v. 22 ad v. 36. Tribus ibi ostenditur sapientiam, quae suam excellentiam commendans inducitur, esse increatam atque divinam. Primo, eo quod Sapientia v. 22 de se testatur : « Κύριος ἔκτισέ με [h. e. possedit me, ut conformiter textui hebraico habet versio vulgata] ἀρχὴν τῶν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. » Si enim Sapientia est *principium* viae illius per quam ab aeternitate sua quadantenus proficiscens Deus progressus est ad res creandas, consequens est Sapientiam identificari cum aeternitate divina, h. e. cum Deo ipso. Secundo, idem ostenditur perspicue eo quod v. 25 de se asserit Sapientia, se stabilitam esse a Deo ante tempora *in ipso principio*, antequam Deus terram vel aliud quidquam faceret. Principium nempe omnia tempora antegrediens est *aeternitas* (cf. Evang. Joannis, cap. I, 1). Verba graeca sunt : « Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι » κ. τ. λ. Tertio tandem id ostenditur eo quod v. 27 et sqq. Sapientia inducitur tamquam talis per quam Deus totam universalitatem rerum causaverit : « Quando praeparabat coelos, aderam ; quando certa lege et gyro vallabat abyssos...

quando appendebat fundamenta terrae, *cum eo eram cuncta componens*, » etc.

Quintus hic venit locus insignis ex libro Sapientiae, cap. VII, a v. 21 ad finem capituli. Hoc loco Sapiens, postquam a v. 15 ad v. 21 declaraverat se mirificam esse adeptum scientiam rerum quarumcumque, tam absconditarum quam manifestarum, versiculo 21 explicat unde tanta sibi sapientia advenerit. « *Omnium enim artifex*, inquit, *docuit me sapientia*. » Quum solus Deus sit conditor rerum omnium, jam satis patet sapientiam, de qua hic agitur, non posse accipi nisi vel pro attributo essentiali Dei, vel, quod, spectato scopo praesentis disputationis, in idem recidit, pro persona aliqua divina. Ceterum id mox declarat ipse Sapiens, qui versiculis sequentibus probat id ipsum quod mox asseruerat, scilicet sapientiam tum generatim esse causam omnium, tum speciatim esse causam salutaris scientiae ac doctrinae in mentibus justorum. Ratio hujus quam reddit est haec, quod scilicet ex una parte sapientia, *eo quod est actus purus*, potest sine sui inquinatione, h. e. sine hoc quod rebus misceatur, substantialem suam praesentiam exhibere rebus omnibus ; quodque ex alia parte sapientia, eo quod pollet potentia efficacissima et se extendente ad omnia, potest, posita hac sua substantiali praesentia, immediate operari in rebus omnibus. Hinc scilicet infert auctor sapientiam esse etiam intime praesentem mentibus mundis ac subtilibus, eisque eam sic praesentem sua operatione immediate influere donum scientiae supernaturalis. En ejus verba : « Est enim in illa [in sapientia artifice] spiritus intelligentiae sanctus... omnem habens virtutem (παντοδύναμον), omnia prospiciens (πανεπίσκοπον), et qui capiat [intra se] omnes spiritus intelligentes mundos, subtiles [sic enim habet textus graecus : καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων). Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia, attingit autem ubique propter suam munditiam (πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα). » Quia vero in hac ratione reddenda asseruerat Sapiens sapientiam esse actum purum, omnis mixtionis cum rebus incapacem, rursum hujus etiam rationem reddit v. 25 et v. 26, ex eo scilicet quod sapientia, quam utique hic sumit notionaliter, immanente processione

aeternaliter procedit a Deo, ideoque est consubstantialis Deo. Ad quem locum respexit Paulus, probans (Epist. ad Hebraeos, cap. I, v. 3) divinitatem Verbi. Hinc scilicet est consequens, id quod v. 27 infert Sapiens, sapientiam, quippe qui sit Deus, esse naturae simplicissimae atque immutabilis, quod idem est atque eam esse actum purum. Totum argumentum quod accipitur ex hac textus interpretatione, sic breviter compendiatur : Sapientia quae est *causa omnium*, quae est *omnipotens*, quae est *immensa*, quae est *simplicissima*, quae demum est *immutabilis*, est sapientia increata. Atqui his characteribus describitur sapientia loco citato. Ergo.

Excluditur interpretatio loci Sapientiae a quibusdam exegetis tradita.

141. Sunt qui cum Cornelio a Lapide (in Commentario, ad versiculum 21 capitis VII, libri Sapientiae) et Wilhelmo Smits (Comm. in Sap., in prolegomenis, n. 104-129) asserant totum hunc locum posse convenienter explicari de sapientia non increata, sed creata. Fulciuntque hanc suam interpretationem hisce ferme rationibus : 1° Capite VII, vv. 21 et seqq., exsequitur Sapiens id quod promiserat in fine capitis VI, v. 24, se ostensurum scilicet quid sit sapientia et quemadmodum sit facta. Sed sapientia de qua est sermo capite VI, v. 24 et de qua verificatur eam esse factam, nequit esse alia quam sapientia creata. 2° Sapiens, dum capite IX, vv. 4 et 10, Deum sic rogat : « De mihi sedium tuarum assistricem sapientiam... Mitte illam de coelis sanctis tuis, » nequaquam postulat sapientiam quae Deo est immanens, sed donum aliquod creatum sapientiae. Ergo de tali dono creato agitur etiam capite VII, vv. 21 et seqq., quandoquidem utrobique de eadem sapientia fit sermo. 3° Sapientia de qua tractat Sapiens capite VII, vv, 21 et seqq. est ea quae in animas sanctas se transfert, et a cujus contubernio et inhabitatione homo sanctus et Deo dilectus constituitur, uti patet ex versiculis 27 et 28. Sed talis sapientia magis proprie intelligitur sapientia infusa et creata quam sapientia increata. Ergo.

Refellitur tamen haec sententia 1° ex unanimi ferme Patrum interpretatione, qui passim ad caput illud provocant ad probandam divinitatem Verbi ; 2° ex eo quod Paulus ea quae capite illo VII, v. 26, asseruntur de sapientia, eam scilicet esse ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου et εἰκόνα τῆς ἀγαθότητος Θεοῦ, applicat in Epistola ad Hebr. cap. I, v. 3, unigenito Dei Verbo, ad probandam ejus divinitatem ; 3° ex eo quod

sapientiam doctricem [cap. VII, vv. 21 et seqq.] oportet esse aliam a sapientia docta, quae est sapientia creata : praesertim quod secus ineptissima evaderet et in circulo volveretur ratio quam reddit Sapiens acquisitae a se sapientiae ; 4° ex eo quod cum interpretatione Cornelii a Lapide et Smitsii stare nequeunt series nexusque sententiarum a v. 21 ad v. 30, et proprietates quae ibidem sapientiae adscribuntur ; 5° ex eo quod Sapiens v. 21, repetens idipsum quod jam prius dixerat vv.15 et 17, a Deo scilicet sibi sapientiam esse datam, jam deinceps procedit ad indicandum modum quo Deus ipsi dedit sapientiam, scilicet eam in ipso causando *per increatam suam sapientiam*.

Frivolae vero sunt rationes quas Cornelius a Lapide et Smits pro sua interpretatione afferunt. — *Ad primam dicitur*, gratis, immo falso asseri, in capitulo VI, v. 24 et sqq. esse unice vel praecipue sermonem de sapientia creata ; nam revera ibi solummodo promittit Sapiens se ostensurum quid sit sapientia in prima sua origine et quemadmodum inde sit derivata ad creaturas (cf. capitulum XXVIII Job, ad quod respexit et cujus processum partim imitatur Sapiens in capitulis VI, VII et VIII). = *Ad secundam dicitur*, praeterquam quod negari posset consequentia, quae nulla probatione fulcitur, falsum esse antecedens. *Illam* enim capite IX, versiculo 10, postulat Sapiens sibi mitti sapientiam, de qua alloquens Deum dixerat versiculo 9 : *Et tecum sapientia tua, quae novit opera sua, quae et affuit tunc cum orbem terrarum faceres*. Quae certe non est alia quam sapientia increata. Estque per se manifestum sapientiam *quae assistit sedibus Dei* (v. 4), esse sapientiam Deo immanentem. Quando ergo capite IX, versiculis in objectione adductis, postulat Sapiens sibi mitti sapientiam, illud revera optat ut per aliqualem participationem sapientiae in se causatam (h. e. per gratiam gratum facientem, quatenus sibi habet adnexum donum sapientiae) *ipsamet sapientia increata sibi reddatur praesens modo novo*, nempe per modum boni possessi et fruibilis. Quo modo fideles postulant sibi mitti et ad se venire Spiritum sanctum. = *Ad tertiam dicitur*, Minorem esse falsam, quia se transferre per successivas generationes hominum in animas sanctorum, non potest nisi aliquid per se subsistens et substantialiter distinctum ab iis in quae se transfert. Simi-

liter inhabitatio, contubernium, non denotant, proprie loquendo informationem qualitatis cujuspiam, sed praesentiam alicujus per se subsistentis, quo modo etiam Spiritus sanctus, quatenus per donum charitatis ab ipso cordibus infusum speciali modo nobis praesens redditur, dicitur inhabitare in cordibus nostris.

142. Ad quinque locos jam allatos, adde illud Psalmi CXLVI, v. 5 : « Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus, et *sapientiae ejus non est numerus.* » Tum illud Novi Testamenti : « *Quia in Dei sapientia* non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes... Nos praedicamus Christum... Dei virtutem et *Dei sapientiam* » (1 Cor. I, 21-24). In qua Dei sapientia, quae sane notionaliter hic sumitur, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (Coloss. II, 3). Atque alibi infinitatem sapientiae divinae commendans Apostolus, exclamat : O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei (Rom. XI. 33).

Patres in re adeo perspicua appellare otiosum esset. Ceterum quae eorum testimonia huc adduci possent, inservient dirimendis aliis quaestionibus magis disputatis de scientia divina. Patres.

CAPUT V.

De scientia Dei tum primaria tum secundaria.

Objectum primarium intellectus divini.

143. *Objectum primarium*, sive *objectum proprium*, sive *objectum proportionatum* intellectus, dicitur illud quod tamquam commensuratum intellectui primo et per se ab intellectu cognoscitur, et in quo tamquam in prius cognito cetera ab eodem cognoscuntur. Sive aliter, objectum primarium intellectus est illud objectum quod ratione sui ab intellectu attingitur quodque ei est ratio attingendi cetera. — Quandoquidem objectum primarium ratione sui, non vero in altero cognoscitur, necesse est illud, vel per seipsum vel per propriam suam speciem intus existendo in intellectu, hunc informare atque perficere. Quamobrem objectum primarium intellectus comparatur ad intellectum tamquam actus ad potentiam et tamquam perfectivum ad proprium suum perfectibile.

Tale objectum primarium relate ad intellectum divinum est essentia divina. Quae tamen, si proprie loquamur, neque dici potest cognosci per speciem aliquam, quia per seipsam est intranea intellectui divino in ratione objecti intelligibilis; neque etiam dici potest esse actus sive forma perfectiva intellectus divini, quia identificatur cum substantia intellectus divini.

Objectum secundarium intellectus divini.

144. *Objectum secundarium* intellectus est illud, quod non cognoscitur ab intellectu nisi in alio objecto prius cognito et sic secundario dumtaxat, h. e. dependenter a cognitione illius alterius. Sive aliter, objectum secundarium intellectus est illud quod ab intellectu cognoscitur dumtaxat ratione alterius objecti prius cogniti, h. e. eatenus dumtaxat quatenus habet ordinem ad hoc aliud objectum vel connexionem aliquam cum eo. Objectum itaque secundarium, uti ex tali definitione est manifestum, cognoscitur dumtaxat *per speciem*

continentis, h. e. per speciem alterius quomodocumque ejus similitudinem continentis. Unde non ipsum sed solummodo illud alterum principaliter cognitum, est forma ac perfectio intellectus.

Tale porro objectum secundarium relate ad intellectum divinum sunt *omnia alia a Deo*, quae scilicet omnia Deus cognoscit non in ipsis, sed in seipso. Nec tamen prius cognoscit Deus seipsum et postea alia a se, sed una eademque cognitione simultanee fertur ejus intellectus super seipsum et super alia a se, ita tamen ut attingentia propriae essentiae sit ex parte objecti ratio cur indivisibilis ejus cognitio se extendat ad alia a se.

145. Porro propter hoc ipsum quod intellectus divinus unica atque indivisibili cognitione simultanee attingit tum se tum omnia alia a se, haec unica atque indivisibilis Dei cognitio est *virtualiter multiplex*, talis videlicet quae *eminentia formali* aequivaleat multis ac distinctis cognitionibus intellectus creati. Et eatenus ex multitudine objectorum ad quae unica atque simplicissima Dei cognitio simultanee terminatur, accipitur reale fundamentum distinctione rationis distinguendi in intellectu divino cognitionem multiplicem. Et quidem inter multas scientiae divinae partitiones quae tali ratione cum fundamento in re a theologis introductae sunt, ea est generalissima qua scientia Dei dividitur in *scientiam Dei primariam* et *scientiam Dei secundariam*. Cujus divisionis membra qualem habeant distinctionem a se invicem, sufficienter colligitur ex praedictis. De utraque hac Dei scientia in praesentiarum determinandum est.

Universalissima divisio scientiae divinae in scientiam primariam et scientiam secundariam.

Nempe quod attinet ad objectum scientiae Dei primariae, quod est essentia divina, de eo hic quaeritur *a*) utrum hanc suam essentiam Deus revera cognoscat, et *b*) utrum eam cognoscat non solum in se, h. e. cognitione primaria, sed etiam perfecte, h. e. cognitione comprehensiva. Est autem *cognitio comprehensiva* alicujus rei ea quae perfecte adaequat cognoscibilitatem rei, h. e. per quam res tantum cognoscitur quantum absolute est cognoscibilis.

Duplex quaestio tractanda: *a*) An et quomodo Deus cognoscat seipsum.

Quod vero attinet ad objectum scientiae Dei secundariae, quod sunt res aliae a Deo, de eis itidem determinanda sunt duo.

b) An et quomodo Deus cognoscat alia a se.

Quaeritur videlicet de eis 1° utrum Deus ea cognoscat

omnia omnino, h. e. non solum ea quae praesentialiter extra Deum existunt et sic actu sunt entia, sed etiam ea quae sunt non entia, nempe tum praeterita et futura, tum etiam omnia mere possibilia. Et quidem quaestio intendit quaerere utrum haec omnia Deus cognoscat perfecte seu comprehensive. Et eatenus sub ipsa comprehenduntur multa. Quippe ut verum sit dicere Deum omnia alia a se perfecte cognoscere, oportet de aliis a Deo, *prouti obversantur intellectui divino*, multas conditiones verificari.

Oportet videlicet *a*) Deum alia a se cognoscere *distincte*, h. e. non in confuso, sub ratione aliqua communissima vel plus minusve generica, sed secundum ultimam cujusque rationem specificantem.

Oportet *b*) Deum alia a se cognoscere *singillatim*, h.e. non in universali sive in specie dumtaxat, sed etiam in individuo. Quae quidem conditio additur propter res corporeas, in quibus singularitas est extra rationem essentiae ; de quibus est specialis difficultas, quomodo materia, quae in eis est principium individuationis, ab intellectu divino cognosci possit.

c) Oportet Deum alia a se cognoscere *secundum omnes ipsorum rationes*, h. e. non solum secundum omnes ipsorum rationes substantiales, sed etiam secundum omnes ipsorum rationes accidentales, ita ut Deus de substantia quaque individua cognoscat omnia accidentia et complexiones accidentium quae ei sive divisim sive conjunctim convenire possint.

d) Oportet denique Deum alia a se cognoscere *cognitione omnino propria*, h. e. non secundum analogiam aliquam, sed secundum eam ipsissimam formam quam res quaeque singularis in se haberet, si existeret. — Haec tamen quarta conditio revera non differt a conditione prima. Si enim, uti prima conditione requiritur, Deus res alias a se cognoscit secundum specificam cujusque rationem et sic conceptu quidditativo, necesse est ut ea cognoscat proprie et non analogice : conceptus quippe quidditativus alicujus nequit esse nisi conceptus ejus omnino propriu̇s.

Insuper 2° quaeritur de modo quo Deus alia a se cognoscat, utrum videlicet ea cognoscat immediate seu in ipsismet, an vero dumtaxat mediate sive in alio, h.e. in sola sua essentia, non modo tamquam *in specie*, et sic tamquam in medio

sive in ratione mere subjectiva cognoscendi, sed etiam tamquam *in objecto prius cognito*, et sic tamquam in ratione objectiva cognoscendi.

Si autem, uti mox probabitur, omnia alia a se Deus modo praedicto perfecte cognoscit, consequens utique fuerit : 1° *Deum cognoscere infinita*, non solum secundum quod in unaquaque specie rerum corporearum individua sunt in infinitum multiplicabilia, sed etiam secundum quod essentiae rerum possibilium sunt multitudine infinitae. Etenim, uti patebit ex infra dicendis, unaquaeque essentia creabilis est solummodo limitatus aliquis modus secundum quem essentia divina est imitabilis ad extra. Nullus autem est modus imitationis essentiae divinae qui non infinite distet a perfectione essentiae divinae, quoque proinde alius modus perfectior imitationis non sit possibilis. In ordine ergo essentiarum possibilium non est accipere perfectissimam aliquam, sive, quod idem est, essentiae possibiles, quas omnes Deus distincte cognoscit, sunt multitudine infinitae.

Consequens fuerit 2° *Deum cognoscere etiam mala*. Non enim Deus perfecte penetraret naturas singularum rerum, si non cognosceret non omnem complexionem quae est ex subjecto et forma ei conveniente, esse complexionem necessariam ; quod tamen oporteret dicere, si nesciret Deus posse actione causae contrariantis accidere subjecto privationem formae ei convenientis, in qua privatione consistit ratio mali. Neque est difficultas aliqua in explicando modo hujus cognitionis, ac si videlicet ad hoc ut Deus in sua essentia cognoscat mala, necesse esset in ipso Deo inveniri malum. Malum enim non est cognoscibile per se, sed per bonum cujus est defectus. *Per bona ergo creata, quae in sua essentia cognoscit, Deus cognoscit mala.*

Error Commentatoris cognitionem aliorum ab ipso Deo abjudicantis.

146. Errores hic refellendi sunt *a*) error negantium cognitionem aliorum a se Deo competere, et *b*) error perverte statuentium de modo illius cognitionis. Et quidem inter eos qui omnem saltem distinctam cognitionem aliorum a se Deo abjudicant, potissimum nominandus est Averroes, qui dixit Deum non cognoscere alia a se in speciali, sed solummodo in confuso, solummodo videlicet *in quantum sunt entia* (in Metaph. XII, commento 51, et in opusculo cui titulus : Destructio destructionum, disp. 13, dubio 2).

Ratio qua nitebatur, erat quod in Deo, utpote causa prima et universalissima, res non continentur nisi indistincte et confuse : non potest autem Deus res cognoscere nisi secundum quod in eo tamquam in causa praecontinentur. Sicuti, aiebat, si ignis cognosceret seipsum, ipse cognoscendo suum calorem, qui est causa omnium calidorum, cognosceret quidem omnia calida in quantum sunt calida, non tamen ea cognosceret secundum quod habent distinctionem a se invicem, ita similiter Deus, cognoscendo suam essentiam, quae est causa essendi omnibus entibus, cognoscit quidem omnia entia in quantum sunt entia, non tamen ea cognoscit secundum quod rationibus suis genericis vel specificis vel individuantibus inter se distinguuntur.

Idem error falso adscriptus a nonnullis a) Aristoteli,

147. Sunt qui cum Commentatore (in Metaph. XII, commento 51), Gregorio Ariminensi (in I Sent., dist. 35, quaest. 1), Vasquez (in I^am^ p., disp. 87, cap. 1), Petavio (de Deo, lib. IV, cap. 3), similem errorem tribuant Aristoteli, ac si videlicet docuisset Philosophus vel nullatenus Deum alia a se cognoscere, vel ipsum ea non cognoscere distincte ac singillatim, vel saltem ipsum non cognoscere ea quae sunt minima et vilissima. Ratio eorum praecipua est quod hanc sententiam manifeste expressit Aristoteles, in libro XI (alias XII) Metaphysicorum, cap. 9, ubi ait Deum non intelligere alia a se sed semetipsum, quia si aliud a se intelligeret, illud aliud esset honorabilius quam ipse, et quia quaedam sunt adeo vilia et abjecta ut melius sit ea non intelligere quam intelligere (1). Est autem hic solus locus ubi Aristoteles videri

(1) Aristoteles, *Metaph.* XI (alias XII), cap. 9 : « Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας. Δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον· πῶς δ'ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν* ; εἴτε νοεῖ, τούτου δ'ἄλλο κύριον (οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη. Διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. Ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τὶ νοεῖ ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι. Καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. Πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐθὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν ; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων ; Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως. Ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. Καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. Ὥστ' εἰ

* *editi hoc ordine* : τί ἂν εἴη τὸ σ. ἀλλ' *l.* ἄ. ἂν εἰ ὁ κ.

posset docuisse sententiam quam ei adscribunt praedicti auctores; alia enim testimonia, quae ex lib. XI (alias XII) Metaphysicorum, cap. 7 et ex libro II Magnorum Moralium, cap. 8, huc adducit Vasquez, nihil prorsus continent quod ad talem sensum detorqueri valeat.

Alia ratio qua nituntur iidem auctores in ita interpretando mentem Aristotelis, est quod hunc errorem ei adscribunt gravissimi Ecclesiae Patres, scilicet Clemens Alexandrinus (in Stromatum lib. V), Epiphanius (de Haeresibus, haeresi ultima), Nazianzenus (oratione 1ª theologica), Ambrosius (Officiorum libro I, c. 13), Theodoretus (Graecanarum affectionum libro XII), Salvianus (de Providentia, libro I), Gregorius Nyssenus (Philosophiae libro VIII, capp. 3 et 4), Eusebius (de Praeparatione Evangelica, libro XV, c. 4).

148. Multo verius tamen a tali errore vindicant Aristotelem divus Thomas (in Sent. I, dist. 35, quaest. 1, art. 2, in corp. et in Metaph. l. XII, lect. 11), Capreolus (in Sent. I, dist. 35), Marsilius (in Sent. I, dist. 38. art. 3), Suarez (in

φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν)· οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

Hunc locum ita interpretatus est Cardinalis Bessarion in translatione latina librorum Metaphysicorum Aristotelis ab ipso edita : « Ea vero quae circa mentem sunt, quasdam dubitationes habent. Videtur enim eorum quae apparent, quid divinissimum esse. Quo vero modo [mens] se habens, talis erit, difficultates quasdam habet. Sive enim nihil intelligat, sed ita se habeat ut dormiens, quid praecellens erit? Sive intelligat, *hujus vero aliud sit principale* (non enim id quod est ejus substantia, intellectio erit, sed potentia), non erit optima substantia, siquidem eo quod intelligit, ei honorabilitas inest. Praeterea, sive mens sive intellectio ejus substantia sit, quid intelligit? Aut enim ipsa seipsam, aut aliquid aliud. Quodsi aliud, aut idem semper aut aliud. Utrum autem differt aliquid an nihil, intelligere bonum vel quodcumque? Aut vero de quibusdam etiam cogitare absurdum sit? Manifestissimum itaque est quod illud quod intelligit, divinissimum honorabilissimumque est, neque mutatur : in deterius namque mutatio fieret, ac motus jam esset quod hujusmodi. Primo igitur, si non est intellectio sed potentia, rationabile est laboriosam ei continuationem intelligendi esse. Deinde dilucidum quod aliquid aliud honorabilius esset quam [prima] mens, id scilicet quod intelligitur. Nam intelligere profecto atque intellectio inest etiam rem quamque vilissimam intelligenti. Quare fugiendum hoc est. Etenim quaedam melius est non videre quam videre : alioquin non fuerit quod optimum, intellectio. Seipsam ergo intelligit [prima mens], si est id quod est optimum. Et est intellectio intellectionis, intellectio. »

Metaph., disp. 30, sect. 15), et alii Scholastici plerique. — Quocirca, quod attinet ad locum qui objicitur ex libro XII Metaphysicorum, cap. 9, dicendum est ab Aristotele ibi solummodo intendi doceri *Deum non intelligere aliud sed seipsum*, in quantum id quod intelligitur est *principale intellectum* et *perfectio intelligentis* atque ejus intelligere. Et re quidem vera eo solummodo ex mente Aristotelis hoc assertum spectare, patet — tum *a*) *ex ratione* quam ad hoc suum assertum probandum ipse illico affert, dicendo ex opposita positione consequens fore divinum intellectum esse in potentia, eumdemque perfici ab aliquo a se distincto, quod idcirco oporteret ipso esse nobilius ; — tum *b*) ex omnimoda incompatibilitate quam supponit vigere inter haec duo : *intelligere seipsum* et *intelligere aliud*, nonnisi ex exclusione horum duorum posterioris inferens horum prius, scilicet *Deum se intelligere* ; quum tamen constans sit ejus doctrina haec duo neutiquam esse incompatibilia, nisi secundum quod utrumque accipitur de objecto primario intellectus. De intellectu siquidem humano ipse docet *propter hoc ipsum quod primario intelligit aliud, necesse esse ut secundario possit intelligere seipsum.* — Tandem idipsum patet *c*) ex collatione loci objecti cum aliis Aristotelis locis, in quibus Deum nosse omnia alia a se idque distincte et singillatim, ipse vel perspicue docet, vel concludendum dat ex principiis quae ibi ponit. Sic in Metaphysicorum II (alias III), cap. 4 et libro I de Anima, cap. 5, ad hoc tamquam ad maximum incommodum deducit Empedoclem, quod Deus sit insipiens et ignorans aliquarum rerum, quippe quum ipse solus unum elementorum non comprehendat, discordiam scilicet. Itidem in lib. I Oeconomicorum, cap. 3, ait divina providentia ordinatam esse utriusque naturam, viri scilicet ac mulieris, ad societatem. Tandem, ut praecipua solummodo afferamus, in libro XI (alias XII) Metaphysicorum, cap. 2, concludit Deum existere sub conceptu actus puri, ex hoc principio, quod actum oportet esse simpliciter priorem quam potentiam. Supponit ergo Deum esse omnium causam atque auctorem : alioquin nullo pacto ex existentia quorumdam in quibus est potentia et actus, concludere potuisset necessitatem ponendi aeternum aliquid quod sit actus purus. Quum igitur juxta doctrinam quam eodem hoc libro XII Metaphysicorum tradit, Deus per

totam suam substantiam sit actualis intellectio, talis proinde qui nihil agere valeat nisi intelligendo volendoque, necesse est dicere, ipsum sensisse Deum omnia alia a se, materiata non minus quam immateriata, distincte et singillatim intelligere.

149. Ad auctoritates Patrum qui in contrarium afferuntur, respondetur *a*) eas in hac controversia, quae hermeneutica est, non esse magni ponderis, praesertim quod horum Patrum aliqui, uti Eusebius ac Theodoretus, erroris Aristotelem insimulant non ex perlectis ejus scriptis, quae nulla citant, sed ex fama falso jactata a Platonicis, adversariis Aristotelis ac detractoribus. — Insuper *b*) citati Patres non incusant Aristotelem erroris circa scientiam, sed circa providentiam Dei, quam perparcam atque arctis circumscriptam limitibus statuisset, ut loco citato ait Gregorius Nazianzenus.

b) sancto Hieronymo.

150. Sunt qui, cum Vasquez (in I^{am}, quaest. 14, art. 6 in nota), etiam sanctum Hieronymum existiment negasse alicubi Deum singillatim cognoscere res quasque minimas ac vilissimas, propter difficile ejus dictum in Commentario in Habacuc, cap. I, ubi ait « absurdum esse ad hoc deducere divinam majestatem, ut sciat per horas singulas quot nascantur culices, quot moriantur, quae cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. » Verum attendenti ad scopum Hieronymi et ad totum contextum, satis luculenter constare poterit sensum hujusce ejus dicti ab omni errore alienum esse. Nam *a*) in primis non agit ibi Hieronymus de nuda scientia Dei, sed de ejus providentia. Quod patet — tum ex eo quod de hac agit propheta in cujus verba ipse commentatur, — tum ex eo quod hoc postulat nexus loci objecti cum verbis antecedentibus et consequentibus. — Deinde *b*) non agit ibi Hieronymus de providentia Dei qualicumque circa res singulares, sed de providentia specialiori, cujusmodi est solummodo providentia Dei circa creaturas intellectuales. Ad cujus evidentiam percipiendam, animadvertendum est illud esse discrimen inter creaturas intellectuales atque cetera entia, quod, quum creaturae intellectuales sint ultimus *finis cui* creationis, Deus per providentiam suam antecedentem praedefinit circa unamquamque earum in particulari tum exi-

stentiam ejus tum etiam collationem auxiliorum sufficientium quibus, si velit, finem suum ultimum particularem attingere possit. De ceteris vero entibus, quum sint solummodo intenta propter homines, Deus per antecedentem suam providentiam praedefinit solummodo species ipsorum, numerum vero eorum uti et auxilia quibus singulis in particulari opus est ad finem suum proprium consequendum Deus intra certos limites permittit cursui causarum secundarum. Per providentiam tamen suam consequentem Deus omnia haec entia, non solum in specie sed etiam in singulari, ordinat ad finem simpliciter ultimum, idque quam aptissime, quia per antecedentem providentiam suam se habet solummodo permissive circa ea quae, quomodolibet fiant, optime sunt ordinabilia in finem ultimum. Tale igitur discrimen inter providentiam Dei quae est circa homines, et providentiam Dei quae est circa entia naturae inferioris, hic significat Hieronymus. Quod partim quidem patet ex verbis ejus immediate antecedentibus, quae sic habent : « Sicut igitur in hominibus *etiam per singulos* currit Dei providentia, sic in ceteris animalibus *generalem* quidem *dispensationem* et ordinem cursumque rerum intelligere possumus. Verbi gratia, quomodo nascatur piscium multitudo, ut vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra et quibus alantur cibis. Ceterum absurdum est » etc. Maxime vero id colligitur ex verbis ejus mox consequentibus. « Non simus, sic pergit dicere sanctus Doctor, tam fatui adulatores Dei ut, dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, *eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes*. Ex quo liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, in quo scriptum est quemdam angelum, nomine Tyri, praeesse reptilibus, et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus et *bestiis universis proprios in custodiam angelos assignatos esse*. » — Quamobrem *c*) ex discussione totius contextus concludendum est, verbum « noscendi » in loco objecto accipi *de scientia* quam *approbationis* vocant, quae non est nuda *scientia* sive notitia, sed est *scientia conjuncta cum peculiari affectu atque praedefinitione voluntatis divinae circa rem scitam*. Quo modo interpretantur Hieronymum Magister (libro I Sententiarum, distinctione 36, capite 4), Episcopus Lucensis (in libro Ad-

vertentiarum ad tom. VI Hieronymi, quaesito 5), Hugo de S. Victore (in Summa sententiarum, tractatione 1, c. 1), Suarez (de Deo uno, libro III, cap. 3), Petavius (de Deo, libro VIII, cap. 4). — Confirmat interpretationem datam quod *d*) Hieronymus, quem non est credibile circa tam palmare doctrinae caput a semetipso dissensisse, in Commentariis in Evangelium Matthaei, cap. X, luculenter docet providentiam Dei extendi ad res quasque minimas ac vilissimas, etiam in singulari sumptas. Sic enim ibi scribit, explicans illud, Nonne duo passeres asse veneunt, etc. : « Si parva animalia absque Deo auctore non decidunt, et in omnibus semper est providentia, et quae in his peritura sunt sine Dei voluntate non pereunt ; vos qui aeterni estis, non timere debetis quod absque Dei vivatis providentia. »

Quousque ad errorem Averrois accedant Nominales.

151. Qui vero merito hic culpandi veniunt, sunt Ochamus (in I Sent., dist.35. quaest. 2, art. 1) et Gabriel (ibid., quaest. 2, art. 2, concl. 2), qui negant posse ratione naturali evidenter demonstrari, Deum alia a se cognoscere distincte et in particulari, rationes solummodo hujus probabiles admittentes.

Patroni sententiae erronee asserentis Deum alia a se cognoscere in ipsismet : *a*) Nominales,

152. Circa modum vero quo Deus alia a se cognoscit, erraverunt 1° Aureolus (ut est apud Capreolum, in Sent. I, d. 35, q. 2, a. 1, in argumentis contra I^am^ concl.), Ocham (in Sent. I, d. 35, q. 3), Gabriel (in Sent. I, d. 35, a. 1, concl. 2), atque alii Nominales : qui dixerunt Deum non cognoscere alia a se in sua essentia tamquam in objecto prius cognito, sed *immediate sive in ipsismet*, h. e. ita ut intuitus intellectus divini *aeque primo* feratur supra alia a Deo atque supra Deum ipsummet. Argumentum praecipuum hujus sententiae est, quod nequeat in re aliqua cognosci res alia secundum propriam suam formam, nisi ipsa sit ejusdem rationis atque haec res alia, Deus autem non sit ejusdem rationis atque res aliae a se, sed rationis prorsus diversae.

b) Vasquez,

2° Haud secus atque Nominales de modo quo Deus alia a se cognoscit, sensit Vasquezius, in I^am^ p., disp. 60, per totam, ubi docet Deum cognoscere quidem alia a se in sua essentia, non tamen tamquam in objecto prius cognito sed solummodo tamquam *in specie expressa* sive *speculo*. Quae ejus doctrina eo redit ut dicatur Deum conceptu suo quasi directo non cognoscere alia a se in sua essentia sed immediate

et in ipsismet; eum tamen, quasi reflectendo in hunc suum conceptum directum, videre in eo vitaliter repraesentari alia a se, et eatenus eum cognoscere etiam alia in sua essentia, prouti haec habet rationem speciei expressae sive verbi mentis. Ex qua declaratione apparet nihil prorsus in re praesenti discrepare sententiam Vasquezii a sententia Nominalium. Nam Deum habendo in se verbum aliorum a se simul quasi reflexe videre se habere tale verbum et in eo repraesentari alia a se, hoc inquam, non intendunt negare Nominales, quum hoc manifestissimum sit, uti recte advertit Suarez (de Deo uno, l. III, c. 2, in fine). Verum illud contendunt Nominales, Deum prima et quasi directa sua aliorum a se cognitione, quae ad illam quasi reflexam aliorum a se cognitionem praesupponitur, non cognoscere alia a se in seipso sed immediate et in ipsismet. Jamvero hoc ipsissimum intendit etiam docere Vasquez, uti patet — tum *a*) ex eo quod non aliter fatetur Deum cognoscere alia a se in sua essentia, nisi quatenus haec ipsius essentia habet rationem speciei expressae; tum *b*) ex eo quod negat Deum alia a se cognoscere in sua essentia tamquam in objecto prius cognito; — tum denique *c*) ex eo quod sententiam Capreoli et Cajetani de modo quo Deus alia a se cognoscit, idcirco veluti falsam rejicit, quia hi auctores, quum dicunt Deum alia a se cognoscere in sua essentia tamquam in objecto prius cognito, intendunt significare « essentiam divinam non solum esse quasi speciem [impressam] ad eliciendam visionem creaturarum, verum etiam esse primarium objectum in quo prius cognito creaturae videntur. »

Sequuntur autem tum sententiam tum modum dicendi Vasquezii plures recentiores, ac nominatim Becanus (in I^am^ p., tract. 1, c. 10, q. 4) et Amicus (disp. 12, sect. 2).

c) Arriaga.

3° Sunt denique auctores qui decernant Deum duplici modo objectivo alia a se cognoscere, nempe tum in sua essentia tamquam in supereminenti causa rerum omnium, tum etiam in ipsismet. Ita inter alios Arriaga, disp. 19, sect. 4; Heriz, disp. 5, c. 4 et Poncius, disp. 5, q. 5, n. 19.

Sententia divi Thomae de modo quo Deus alia a se cognoscit.

153. Omnibus hisce sententiis opponitur sententia divi Thomae, quam is expressit in I^a^, quaest. 14, artt. 5 et 6 et in Summa contra Gentes, lib. I, capp. 48, 49 et seqq.; quibus locis docet Deum alia a se non cognoscere primario, h. e. in

ipsismet, sed solummodo secundario, h. e. in seipso tamquam in causa prima rerum omnium. Sequuntur sanctum Thomam Capreolus (in Sent. I, dist. 35, q. 1, a. 1, conclusionibus 1 et 2), Ferrariensis (in Summ. c. Gent., lib. I, cc. 48, 49 et 50) et alii expositores sancti Doctoris communiter; item Suarez (de Deo uno, libro III, cap. 2), Petavius (de Deo, libro IV, cap. 2, num. 4). Idem sentiunt plerique ex antiquioribus Scholasticis, ac nominatim Alensis (in Summa, p. 1, quaest. 23, membro 2, art. 1), Henricus (Quodlibeto IX, quaest. 2), Aegidius (in Sent. I, dist. 35, q. 3), Durandus (in Sent. I, dist. 35, q. 3), Argentinas (ibid., q. 1); immo et Scotus (1),

(1) Scotum videri sentire cum iis qui statuunt Deum alia a se non cognoscere in seipso, sed tantummodo in ipsismet, asserunt Suarez (de Deo uno, l. III, c. 2, n. 14) et Vasquez (in I^am, disp. 60, c. 1). Ratio eorum est quod in Sent. I, d. 35, q. unica, § *Ad ista*, Scotus dicit intellectum divinum essentia divina tamquam specie intelligibili eum quadantenus informante constitui in actu primo proxime sufficiente ad intelligendum non tantum Deum sed etiam omnia alia a Deo; hoc porro ipsius dictum ex contextu determinetur ad significandum intellectum divinum per essentiam divinam tamquam per speciem intelligibilem reddi sufficientem *ad aeque propinque* intelligendum alia a Deo atque Deum ipsummet. Nam « quamvis, inquit Vasquez, in ejus doctrina objectum primarium intellectus divini sit essentia divina, nusquam tamen docet essentiam divinam ita primo cognosci ut in ea tamquam objecto primario prius cognito creaturae videantur, sed sicut dicit intellectum Dei constitui in actu primo ad sui et aliorum intellectionem, ita docet Deum in actu secundo se et omnia alia intelligere, *nec unum prius alio.* »

Eamdem sententiam affingit Scoto etiam Vulpes, auctor inter Scotistas haud ignobilis; qui duplici ratione ex ejus dictis eam colligere satagit (in disp. 37, a. 4, concl. ultima). —*Primo* pro ea arguit ita : In Sententiarum prologo, q. 3; in Sent. I, d. 10, in calce; d. 35, § *Ad argumenta principalia;* d. 39, § *Viso de contingentia rerum;* in Sent. II, d. 1, q. 1; in Quodlib. XIV, a. 2, et in omnibus aliis locis ubi Scotus agit de modo quo Deus alia a se cognoscit, semper ipse docet essentiam divinam, esse Deo *rationem cognoscendi alia*, nunquam vero addit eam etiam alio modo esse Deo medium cognoscendi alia. Vocat autem *rationem cognoscendi* non id quod tamquam cognitum objective movet intellectum ad alia cognoscenda, sed vel *a*) speciem intelligibilem vel *b*) objectum, quatenus per propriam suam speciem intelligibilem *efficienter movet* intellectum ad sui et aliorum intellectionem. Patet de tali usu loquendi Scoti, tum *a*) ex eo quod in Sent. I, d. 35, q. unica, § *Circa istam quaestionem*, ipse rationem intelligendi distinguit contra objectum motivum, prouti est intellectionis terminus; tum *b*) ex eo quod ibidem ipse asserit « rationem intelligendi, *ut est ratio*, naturaliter praecedere intellectionem; » tum denique *c*) ex eo quod in Quodlibeto XIV ipse quid sit ratio intelligendi, tali distinctione perspicue determinat : « Aliquid esse medium cognoscendi vel in

prouti eum interpretantur plerique e suis discipulis tam antiquioribus quam novioribus, ac nominatim May-

cognoscendo, inquit, potest intelligi dupliciter. *Uno modo*, quod sit medium cognitum, sic quod per ipsum cognitum cognoscatur aliud, sicut cognoscitur conclusio per principium. *Alio modo*, quod non sit medium cognitum *sed ratio cognoscendi solum*, sicut species sensibilis in sensu est ratio cognoscendi.» Necesse est ergo concludere, secundum Scotum essentiam Dei esse intellectui divino medium cognoscendi alia, non per modum objecti prius cogniti, sed dumtaxat per modum speciei intelligibilis. — *Secundo* ex dictis Scoti pro eadem sententia idem auctor arguit ita : Scotus nunquam docet Deum alia a se cognoscere *in essentia sua*, sed vel *per essentiam suam* vel *ex essentia sua*. Ergo ipse sentit essentiam divinam esse intellectui divino medium cognoscendi alia a se non per modum rationis objectivae sive per modum objecti prius cogniti, quod est *medium in quo*, sed dumtaxat per modum speciei intelligibilis, quod est *medium quo*.

In oppositione ad talem doctrinae de re praesenti a Scoto traditae interpretationem, dicimus : *Rata est sententia Scoti quam in plurimis suorum operum locis ipse vel perspicue tradit vel ut manifeste veram praesupponit, Deum alia a se non cognoscere in ipsismet, sed in seipso tantummodo, tamquam in objecto prius cognito*.

Etenim I) In Sent. I, d. 35, q. unica et Sent. II, d. 1, q. 1, Scotus asserit Deum «prius natura» intelligere se quam res alias a se, ita ut «in primo instanti naturae» ipse intelligat seipsum tantummodo, «in secundo vero instanti naturae» ipse intelligat etiam ea quae sunt alia ab ipso. Et quidem ex tali sua doctrina ipse in posteriore loco modo citato deducit secundam personam Trinitatis non procedere a Deo Patre ut verbum creaturarum, sed solummodo ut verbum essentiae paternae, quia, ut ipse arguit, priusquam in secundo instanti naturae creaturae intelligantur a Deo Patre, jam in primo instanti naturae Verbum processit a Deo Patre suam essentiam intelligente. Manifestum est autem talem ejus doctrinam totam quantam fundari in sententia ponente Deum alia a se non cognoscere nisi in seipso tantummodo, proindeque talem sententiam locis citatis a Scoto veluti manifesto veram praesupponi. Ratio enim cur, attento ordine naturae, Deus non *aeque primo* alia a se quam seipsum intelligat, nequit alia assignari, nisi haec, quod Deus alia a se nequit cognoscere, nisi *propter objectivum connexionem quam habent cum sua essentia*.

II) In Sent. I, d. 35, q. unica, Scotus demonstrandum sibi assumit essentiam divinam, prouti est absoluta ab omni respectu sive rei sive rationis, esse Deo medium cognoscendi alia a se quidditative sumpta. Opponit autem sibi duas sententias quae concordabant quidem in asserendo in essentia divina, prouti est Deo medium cognoscendi alia a se, oportere poni multitudinem respectuum ad haec alia, sed quae in hoc differebant quod una earum asserebat hanc multitudinem respectuum esse ponendam in essentia divina, prouti est Deo medium intelligendi alia a se per modum speciei intelligibilis, altera vero asserebat hanc multitudinem respectuum esse ponendam in

ronis (in Sent. I, dist. 36), Bassolis (in Sent. I, dist. 36), Rada (tom I, controv. 29, art. 1, concl. 7),

essentia divina, prouti est Deo medium alia a se cognoscendi per modum objecti prius cogniti.

Porro 1° inter argumenta quibus impugnat Scotus conclusionem in qua duae hae sententiae concordabant, *primum* sumitur ex eo quod nisi procedi velit in infinitum in respectibus qui ad cognoscendum alii aliis praesupponantur, « oportet dare quod istae rationes [respectivae, h. e. isti respectus] possunt intelligi a Deo per essentiam suam nude acceptam, sive ut per rationem [h. e. ut per speciem intelligibilem] *sive ut istae cognoscuntur per ipsam ut per primum objectum cognitum absolute.* » Ex quo concludit Scotus « *pari ratione* posse et ipsa objecta secundaria [h. e. varias quidditates rerum creabilium] intelligi a Deo per essentiam suam nude acceptam. » *Secundum* ejus argumentum est ferme hujusmodi : Si essentia divina esset limitata respectu unius cognoscibilis, ipsa esset determinata ratio cognoscendi illud absque omni respectu rei et rationis, « *et hoc sive ut* [*est*] *objectum primum, sive ut* [*est*] *ratio cognoscendi objectum* » [h. e. ut est species intelligibilis]. Igitur si ipsa sit illimitata ratio cognoscendi respectu plurium cognoscibilium, potest esse ex se ratio cognoscendi quodcumque illorum et omnia illa sine omni relatione rei et rationis. Non enim illimitatio aufert ab aliquo aliquam perfectionem, sed, stante perfectione quae erat ad aliquid, quasi ponit similem perfectionem ad aliud. *Tertium* demum argumentum hac ferme forma ab eo proponitur : Unius operationis oportet dare principium determinativum unum et objectum per se unum, et hoc maxime in simpliciter prima operatione, qualis est intellectio divina. Non autem essentia divina et respectus rationis faciunt aliquid per se unum ; proindeque oportet dare nonnisi alterutrum eorum esse principium determinativum (per modum speciei intelligibilis) et objectum per se intellectionis divinae. Non autem hoc est relatio rationis ; « *quia ipsa non est primum objectum, quo cognito, cognoscatur aliquid aliud* ad quod est ille respectus ; nec est etiam ratio [h. e. species intelligibilis] qua intellectus divinus habeat cognitionem hujus objecti, scilicet lapidis. »

Manifestum est in omnibus et singulis hisce argumentis non solum qualitercumque supponi, sed plane admitti a Scoto essentiam divinam esse intellectui divino medium cognoscendi alia a Deo non tantum per modum speciei intelligibilis, sed etiam per modum objecti prius cogniti. Immo in tertio argumento diserte et omnino ex propria sua sententia asserit Scotus objectum primario terminativum intellectionis divinae esse illud quod ut est cognitum ducit in cognitionem aliorum : inde enim concludit relationem rationis non posse esse primum objectum cognitionis divinae.

2° Inter argumenta quibus speciatim falsitatis arguit Scotus priorem ex duabus sententiis quas sibi opponit, illud affert loco secundo : « Praeterea [si vera esset illa prima sententia], *res extra immediate intelligerentur ;* quia tota distinctio quae ponitur in ista, praecedit intellectionem. *Nihil igitur intra terminat intellectionem quasi objectum secundarium.* »

In hoc argumento haec propositio consequens : « Res extra *immediate* a

Smising (tom. I, tractatu 3, disp. 2, quaest. 2), Brancasius (disp. 16, quaest. 9, art. 2), Poncius (Theo-

Deo intelligerentur, infertur a Scoto ex sententia ponente essentiam Dei, prouti afficitur respectibus rationis, esse intellectui divino per modum speciei intelligibilis medium cognoscendi alia a Deo. Manifestum est autem non posse ex aliqua sententia per viam illationis deduci oppositum illius quod directe ea sententia asseritur. Proindeque necesse est dicere ex mente Scoti in hac propositione consequente : *res extra immediate a Deo intelligerentur*, per *ex immediate* non significari negationem medii se habentis per modum speciei intelligibilis, sed negationem medii se habentis per modum objecti prius cogniti. Eo ergo Scotus absurditatis coarguit priorem ex duabus sententiis quas refellit, quod ex tali sententia sit consequens Deum alia a se cognoscere in ipsismet. Assumit proinde ipse tam esse manifestum Deum alia a se non cognoscere nisi in seipso tamquam in objecto prius cognito, ut illud a nemine sine absurditatis nota negari possit.

3° Inter argumenta quae communiter fieri poterant pro utraque sententia quam excludere satagit, Scotus principio illius distinctionis 35ae posuerat hoc argumentum : « Deus novit distincte alia a se ; ergo per aliquas distinctas rationes cognoscendi ; et illae non possunt esse absolutae, ergo relativae. » Solvit porro illud argumentum tali ratione ; « Eadem ratio intelligendi illimitate potest esse propria ratio intelligendi quodcumque eorum ad quae est illimitata, sicut si esset limitata ad aliquod solum, *et maxime respectu istius actus qui est intelligere, in quo non semper requiritur univoca ratio vel assimilatio cum cognito; alioquin nihil posset cognosci per causam, nec conclusio per principium* : sed sufficit ratio eminentior, continens perfecte similitudinem virtualem cogniti. »

Licet in priore hujus responsionis parte agatur de ratione intelligendi sumpta pro specie intelligibili, in posteriore tamen ejusdem parte unice agitur de ratione intelligendi sumpta pro ratione objectiva, h. e. pro medio se tenente ex parte objecti, uti patet — tum *a*) ex eo quod alioquin solvisset quidem Scotus argumentum quod sibi opposuerat, in quantum illud militat pro priore opinione a se impugnata, non tamen illud solvisset, in quantum militat etiam pro posteriore opinione a se impugnata ; — tum praesertim *b*) ex eo quod in posteriore suae responsionis parte asserit Scotus essentiam divinam esse rationem cognoscendi ea quae sunt alia a Deo eo modo quo causa est ratio cognoscendi effectum et quo principium est ratio cognoscendi conclusionem. Manifestum est quippe causam, nonnisi ut est cognita, esse rationem cognoscendi effectum, et principium, nonnisi ut est cognitum, esse rationem cognoscendi conclusionem. Rursum ergo concludendum est in distinctione illa 35 libri I Sententiarum perspicue doceri a Scoto Deum alia a se cognoscere in sua essentia tamquam in objecto prius cognito.

III) In Sententiarum prologo, q. 3, § *Ad tertiam quaestionem*, Scotus docet contra Henricum non esse in intellectu divino plures habitus scientiales, sed unum dumtaxat, qui est habitus theologiae, « ita ut theologia Dei non tantum sit de omnibus cognoscibilibus, sed sit etiam omnis cognitio possibilis

logiae cursus, disp. 5, quaest. 6), Herincx (Summa theologiae scholasticae, parte I, disp. 6, quaest. 4,

haberi a Deo.» Porro paulo superius, in eadem illa quaestione 3 prologi, postquam diviserat theologiam Dei in theologiam necessariorum et theologiam contingentium, probaverat primum subjectum theologiae divinae esse solam essentiam divinam, tum addiderat, quando habitus scientialis existit in intellectu sibi proportionato, tunc de ratione primi subjecti istius habitus esse ut in eo, *ut est cognitum*, virtualiter contineantur omnes veritates necessariae istius habitus : «Dico, inquit, quod quando habitus est in aliquo intellectu habens evidentiam ex objecto, tunc primum objectum illius habitus, ut est [objectum] illius, non tantum continet virtualiter illum habitum, *sed ut notum illi intellectui continet ipsum habitum*, ita quod notitia objecti in illo intellectu continet evidentiam habitus, ut in illo intellectu.»

Hac sua doctrina perspicue perhibet Scotus Deum omnia alia a se quidditative sumpta, h. e. omnia possibilia, cognoscere in sua essentia tamquam in objecto prius cognito. Quippe possibilia et quidquid de eis est enuntiabile, pertinent ad objectum scientiae Dei necessariae : jamvero, secundum doctrinam Scoti modo explicatam, tota scientia Dei necessaria, h.e. omnes omnino veritates hanc scientiam constituentes, continentur virtualiter in primo subjecto theologiae divinae, h. e. in Deo, tamquam in objecto prius cognito.

IV) In Quodlibeto XV, a. 2, § *Contra ista motiva*, Scotus movet talem objectionem : Licet propositiones per se notae, quae sunt principium discursus, moveant intellectum ad cognoscendam conclusionem, tamen intellectio, quae elicitur in termino discursus, immediate terminatur ad conclusionem; proindeque verum est dicere conclusionem in se cognosci, si tali locutione velit solummodo significari conclusionem esse immediate terminativam illius intellectionis per quam ipsa in termino discursus cognoscitur. Pari ergo ratione, licet essentia divina moveat intellectum beati ad cognoscendas creaturas, poterit tamen intellectus beati, *prouti sic movetur*, cognoscere creaturas intellectione distincta ab ea intellectione qua Deum intuitive cognoscit ; proindeque verum erit dicere intellectum beati, etiam prouti movetur ad cognoscendas creaturas per essentiam Dei ipsi immediate praesentem, creaturas cognoscere in ipsismet. Verba sunt Scoti hanc objectionem efferentis : «Etsi per principium cognoscatur conclusio, tamen ipsa potest cognosci immediate in ratione objecti [terminativi], quia discursus non terminatur praecise ad illud quod fuit principium discurrendi; quia tunc ab illo adhuc esset ulterius discurrendum, nec per consequens esset discursus terminatus : nunc autem conclusio de se est terminus discursus syllogismi demonstrativi; igitur, illo discursu terminato, stat intellectus in cognitione immediata conclusionis. Pari ratione, licet essentia divina moveat prius ad videndum seipsam, tamen, quia est motivum illimitatum, movet secundo ad videndum creaturam. In termino igitur illius motionis intellectus potest videre creaturam ut objectum immediatum.»

Solvit porro objectionem Scotus tali allata distinctione : «Illud quod cognoscitur per aliud, bene potest immediate cognosci. Sed non sic, si cognoscatur praecise in illo, *sicut intellectus divinus praecise cognoscit creaturam*

assertione 5ª), Mastrius (Dispp. theolog. in Sent. I, disp. 3, quaest. 1, art. 1).

in essentia sua, et non per illam [essentiam] creaturam, ut objectum immediatum, quia tunc intellectus ejus vilesceret. Consimiliter dicendum de visione quam beatus habet in Verbo de creatura. »

Hisce verbis non solum docet Scotus *a*) Deum creaturas non aliter cognoscere quam *in sua essentia*, sed propterea ait Deum unica et simplicissima sua intellectione non posse aeque immediate cognoscere suam essentiam et creaturas, quia creaturae non sunt ab ipso cognoscibiles, *nisi quatenus objective relucent in ipsius essentia*, non quidem formaliter sed virtualiter. Atque inde tandem infert etiam intellectum beati, in quantum movetur per essentiam divinam ad cognoscendas creaturas, non posse cognoscere creaturas nisi intellectione quae primario terminetur ad essentiam divinam.

Ceterum, sunt et alii loci quamplurimi in quibus Scotus asserit Deum alia a se cognoscere *in essentia sua*. E quibus, ne aequo prolixiores simus, satis habemus citare Quodlibet XIV, a. 2, § *Intelligendum est*, ubi Scotus ponit haec verba : « Lapis videtur *in essentia divina*, ut objectum secundarium in primo objecto. »

Ad argumentum in oppositum factum a Suarezio et Vasquezio, *respondetur*, negando dictum illud Scoti in Sent. I, d. 35, § *Ad ista*, in quo se fundant isti auctores, nancisci ex contextu eum sensum in quem ipsi illud dictum interpretantur. Patet ratio sic respondendi ex examine istius loci quod supra in argumento secundo pro nostra interpretatione facto institutum est.

Ad primum argumentum Vulpis, *respondetur*, utramque ejus praemissam esse falsam. Scilicet *a*) falsum est essentiam divinam, quatenus est Deo medium cognoscendi alia a se, nunquam vocari a Scoto nisi *rationem cognoscendi*. Tam enim in Sent. prologo, q. 3, quam in aliis locis qui supra a nobis producti sunt, asserit Scotus essentiam divinam, *ut est objectum prius cognitum*, esse Deo medium alia a se cognoscendi. Itidem *b*), licet fatendum sit *rationem cognoscendi* plerumque accipi a Scoto pro specie intelligibili, falsum est tamen nunquam tali locutione ab ipso significari rationem objectivam cognoscendi. Hujus quippe oppositum patet ex nonnullis ipsius operum locis quos supra inter argumentandum pro nostra interpretatione citavimus. Accedit quod in Sent. I. d. 35, haud procul a principio, Scotus perspicue distinguit inter rationem cognoscendi sumptam pro specie intelligibili et rationem cognoscendi sumptam pro ratione objectiva cognoscendi. Ibi videlicet declarans quaenam sit differentia inter duas sententias quas ibidem excludere intendit : « Differt, inquit, haec [secunda] opinio a prima, sicut isti modi dicendi videntur diversi, quorum unus poneret speciem eamdem esse rationem cognoscendi principium et conclusionem, non tamen nisi ut sub distinctis relationibus rationis correspondentibus istis cognitis sub propriis rationibus : *alius diceret ipsum principium sic cognitum esse rationem cognoscendi conclusionem*, et hoc non ut principium absolute intellectum, sed in comparatione sive in relatione ad conclusionem. »

Ad secundum argumentum Vulpis, *dicitur*, antecedens esse falsum. In Quodlibeto enim XIV, in Quodlibeto XV et aliis locis quamplurimis expressis verbis a Scoto asseritur Deum alia a se cognoscere *in sua essentia*.

Propositio I.

Deus primario cognoscit seipsum, idque cognitione comprehensiva.

154. Probatur 1° *ratione*. Et prior quidem propositionis pars, nempe Deum primario cognoscere seipsum, patet tripliciter.

Probatio rationalis ostendens Deum cognoscere seipsum.

1° *Ex infinitate intellectionis divinae*. Nam primarium intelligibile intellectus, tamquam constituens sive per se sive per propriam suam speciem intelligentem in actu, est id quod specificat τὸ intelligere intellectus et unde mensuratur nobilitas ipsius virtutis intellectivae. Impossibile est autem τὸ intelligere divinum, quod est infinitum, specificari per aliquid finitum, aut infinitam perfectionem intellectus divini mensurari ex nobilitate intelligibilis finiti. Et propterea necesse est dicere primarium intelligibile intellectus divini esse intelligibile infinitum. Sed tale nullum esse potest nisi sola essentia divina. Oportet ergo dicere id quod Deus primario intelligit, esse ipsammet essentiam suam, et sic ipsum seipsum per seipsum intelligere.

1° Ex infinitate intellectionis divinae.

2° *Ex identitate intellectionis cum proprio suo intelligibili, prouti est actu intelligibile*. Nam proprium intelligibile, prouti, tamquam primarius terminus operationis intellectivae, est in intellectu eumdemque informat, sic et ipsum est actu intelligibile et intellectum constituit intelligentem in actu. Ex quo manifestum redditur intellectionem in actu esse idem cum intelligibili in actu. Sed in Deo actualis intellectio est ipsamet substantia divina, uti capite superiore ostensum est. Ergo etiam id quod Deus actu intelligit tanquam proprium intelligibile ipsius, est ipsamet substantia divina.

2° Ex identitate intellectionis et intelligibilis in actu.

Sane, ut arguit divus Thomas (in Iª, q. 14, a. 2), propter hoc ipsum quod intelligibile in actu est intelligens in actu, non alia de causa contingit intellectum esse aliud a proprio suo intelligibili, nisi quia utrumque est in potentia. Quum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, necesse est in eo intellectum et proprium intellectus intelligibile esse idem omnimodis, ita videlicet ut neque intellectus divinus aliquando careat specie intelligibili, sicut contingit in intellectu nostro, quando intelligit in potentia, neque etiam species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus

divini, sicut accidit in intellectu nostro, quum intelligit in actu; sed ipsa species intelligibilis est intellectus divinus, et sic Deus seipsum per seipsum intelligit.

3° Ex consectariis absurdis oppositi modi dicendi.

3° *Ex absurdis*. Nam si primarium intelligibile intellectus divini non esset ipsamet essentia Dei, intellectus divinus esset per se in potentia ad suum intelligibile, et hoc esset aliquid Deo extraneum, quod per speciem suam oporteret recipi in intellectu divino : et sic Deus non esset actus purus, neque ejus intellectio esset substantia ipsius, et ipse dependeret in sua perfectione ab alio, movereturque a movente sibi extraneo; et per consequens ipse etiam ordinaretur ad finem sibi extrinsecum, quia primum movens est finis. Quae omnia patet esse absurdissima. Ergo.

Probatio rationalis ostendens Deum se comprehendere.

Ex duabus primis rationibus allatis *concluditur etiam posterior propositionis pars*, scilicet *Deum se perfecte comprehendere*.

1° Ex infinitate intellectionis divinae.

Etenim 1° Proprium intelligibile, nonnisi secundum id quod de eo actu intelligitur, specificat intellectionem et est idem cum intellectione. Nequit ergo intelligere divinum esse infinitum, nisi secundum quod essentia divina secundum totam suam infinitatem est actu intelligibilis, et sic secundum se totam actu penetratur ab intellectu divino : quod est ipsam comprehendi.

2° Ex identitate intellectionis divinae cum primario ejus objecto.

Itidem 2° Intelligere actuale Dei oportet esse totam substantiam Dei secundum omne quod in ea quoquo modo est considerabile; alioquin Deus non esset simplicissimus et actus purus. Quum igitur intelligere actuale Dei sit idem cum intelligibili in actu, substantia divina secundum se totam et secundum omne quod in ea quoquo modo est considerabile, actu intelligitur ab intellectu divino : quod est ipsam comprehendi.

3° Ex communi radice vis cognoscitivae et cognoscibilitatis in Deo.

Accedit 3° haec ratio a priori maxime propria quam affert s. Thomas (I^a p., quaest. 14, art. 3) : Unumquodque, *secundum quod est actu*, sic est cognoscibile; quocirca, quum Deus sit actus purus, in quo nihil est potentialitatis, Deus est *perfecte cognoscibilis*. Aliunde, secundum quod aliquid recedit a potentialitate tum imperfectissima materiae tum alia qualibet, sic est cognoscitivum, ut supra ostensum est; quocirca quum Deus sit actus purus, in quo nihil est potentialitatis, Deus est *perfecte cognoscitivus*. Tam ergo Deus est cogno-

scitivus quam est cognoscibilis, h. e. ipse se perfecte comprehendit.

155. Probatur II°, *ex Scriptura*. — 1 Cor. II, vv. 10, 11. « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* [τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ]. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est ? Ita et *quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei.* » Ibi habes *a*) Spiritum Dei, qui est Deus ipse, *Deum comprehensive cognoscere*, quippe qui dicatur scrutari *omnia*, etiam profunda Dei. Circa quod nota *profunda Dei* hic dici *ea quae de Deo facultatem intellectus creati excedunt* (mysteria), quae quasi abdita intus in Deo latent, dum contra, ea quae per creaturas de Deo sunt manifesta, quasi superficietenus apparent. Habes *b*) *Deum esse proprium intelligibile intellectus divini*, quippe qui hic dicatur solummodo Spiritui Dei esse notus. Hoc enim intelligendum est de notitia *per essentiam naturaliter* habita, uti eruitur ex contextu. — Matth. XI, 27 : « *Nemo novit Filium nisi Pater*, neque *Patrem quis novit nisi Filius*, et cui voluerit Filius revelare. » Ubi rursum habes Deum cognoscere seipsum et ipsum esse intelligibile proprium intellectus divini. — Adde capitulum XXVIII Job paulo superius laudatum, ubi dicitur *locum sapientiae* esse Deum, et hunc locum cognosci a Deo *et ipsum esse absconditum ab oculis omnium viventium*, seu, quod idem est, ipsum esse intelligibile proprium intellectus divini.

Probatio scripturistica.

Testimonia Patrum huc attinentia, dabuntur mox in probatione propositionis III^ae^.

Patres.

Propositio II.

Deus omnia alia a se cognoscit, idque non cognitione communi, sed omnino propria et determinatissima, h. e. distincte, singillatim, quoad omnes eorum rationes non solum substantiales sed etiam accidentales.

156. Probatur I° *ratione*. Et prior quidem pars, nempe *Deum omnia alia a se cognoscere*, duplici via concluditur.

Probatio rationalis ostendens Deum alia a se cognoscere : 1° Ex causa-

1° *A posteriori, ex ordine hujus mundi.* Ostensum est enim capite superiore ordinem rerum naturalium in suos

tione ordinis mundani per ejus praeconceptionem in intellectu divino existentem;

fines, esse causatum a Deo per conceptionem hujus ordinis in ejus intellectu praeexistentem. Nequit autem cognosci ordo alicujus rei in finem, nisi una cum fine cognoscatur res quae ordinanda est in finem. Quia ergo res naturales inveniuntur esse quam aptissime ordinatae in suos fines, necesse est concludere Deum habere cognitionem omnium rerum naturalium. Unde jam ulterius concluditur ejus cognitionem se extendere ad omnia quae sunt alia ab ipso. Qua ratione enim cognovit res naturales, antequam existerent, eadem et alia quaecumque, etiam ea quae sunt mere possibilia, necesse est eum ab aeterno cognoscere.

2° ex comprehensiva cognitione essentiae divinae intellectui divino competente.

2° *A priori, ex eo quod Deus seipsum perfecte comprehendit.* Etenim *a*) si perfecte aliquid cognoscitur, necesse est ejus virtutem perfecte cognosci. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae haec ejus virtus se extendit. Virtus autem Dei, quae est infinita sicut ejus esse, se extendit ad omnia quae sunt alia ab ipso, sive demum sint existentia, sive sint mere possibilia. Haec ergo omnia Deus cognoscit; quandoquidem, uti supra ostensum est, ipse semetipsum perfecte intelligit. — Quod quidem manifestius adhuc apparet, *b*) si attendatur virtutem Dei esse ipsum ejus intelligere Quum enim sit actus purus, tam virtus ejus quam ejus intelligere identificatur cum ejus esse, quod est essentia ipsius. Quia ergo effectus praeexistunt in virtute suae causae, necesse est omnes effectus qui possibiles sunt procedere a Deo, praeexistere in intelligere ipsius. Proindeque omnia quae sunt alia a Deo, modo intelligibili sunt in essentia Dei, et in eadem actu intelliguntur ab intellectu divino. — Sive aliter: *c*) Omne agens agit in quantum est in actu; estque inde quod omne agens agit aliquo modo sibi simile. Propterea enim oportet ipsum esse in actu, quia oportet in eo actu praecontineri omnem perfectionem quam elargitur suo effectui. Quia ergo Deus per suam essentiam habet virtutem activam se extendentem ad omnia quae sunt alia ab ipso, necesse est in ejus essentia aliquo modo praecontineri omnium horum similitudines. Omne autem quod est in alio, est in eo secundum modum recipientis. Unde, quum Deus sit summe immaterialis, omnia quae sunt alia ab ipso, praecontinentur in ipso immaterialiter. Secundum hoc autem aliquid cognoscitur ab

altero, quod in eo recipitur immaterialiter. Omnia ergo quae sunt alia a Deo, utpote in ejus essentia immaterialiter praecontenta, sunt actu intelligibilia in hac ejus essentia, ideoque et actu in ea intelliguntur ab intellectu divino. — Ratio autem maxime intima et maxime a priori hujus conclusionis sic *d*) patere potest : Deus propter eminentem suam perfectionem continet in se perfectiones omnium rerum et adhuc amplius ; ideoque nihil aliud sunt res omnes nisi diversi modi participandi essentiam divinam. Deus autem non comprehenderet seipsum perfecte, si non comprehenderet totam hanc eminentiam suae essentiae, hoc est, si suam essentiam solummodo cognosceret secundum quod in se est, et non etiam secundum quod diversimode est imitabilis et participabilis ad extra. Deus ergo, perfecte seipsum cognoscendo, cognoscit omnes possibiles modos imitationis et participationis, qui in sua essentia eminenter continentur ; sive, quod idem est, ipse cognoscit omnia alia a se, non solum *entia*, sed etiam *non entia*, h. e. etiam ea quae sunt mere possibilia esse.

Patet consideranti, quartum hoc argumentum a priorî non differre funditus a tribus prioribus ; per quatuor enim et singula concluditur necesse esse Deum alia a se cognoscere in sua essentia *tamquam in supereminenti causa exemplari atque efficiente rerum omnium*.

Probatio rationalis ostendens Deum alia a se cognoscere propria cognitione :

Ex argumentis hactenus factis concluditur etiam *altera propositionis pars*, nempe *Deum omnia alia a se cognoscere cognitione propria et determinatissima, h. e. distincte, singillatim et quoad omnes ipsorum rationes non modo substantiales sed etiam accidentales*.

1° Ex ordinis rerum in proprios suos fines causali dimanatione ab intellectu divino ;

Etenim 1° ordo alicujus rei in proprium hujus finem cognosci non potest, nisi cognoscatur propria rei natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad illum finem. Quia ergo ordo rerum in proprios suos fines causaliter profluxit a conceptione hujus ordinis in intellectu divino praeexistente, necesse est dicere a Deo haberi de rebus cognitionem propriam, h. e. talem qua res cognoscantur secundum specificam suam distinctionem a se invicem et non in communi dumtaxat, puta, non aliter nisi secundum communem rationem entis. Et quidem hac Dei cognitione oportet distincte attingi res non solum secundum differentias suas

specificantes sed etiam secundum quod sunt singularia, nec solum secundum principia esse eorum substantiale intrantia sed etiam secundum omnia eorum accidentia. Et ratio hujus est, quod res secundum omnia quae eis insunt, inveniuntur quam convenientissime esse ordinatae in suos fines.

2° Ex extensione divinae scientiae ad omnia ad quae se extendit causalitas divina;

Itidem 2°, uti supra demonstratum est, Deus cognoscit alia a se secundum quod praecontinentur in essentia ipsius tamquam in causa exemplari rerum vel ut in principio activo earum. Quamobrem quantum se extendit causalitas Dei exemplaris et efficiens, tam late se extendit scientia ipsius. Jamvero *a*) causalitas Dei exemplaris se extendit ad omnia quae rei insunt, h. e. tam ad propria quam ad communia et tam ad individuantia vel accidentalia quam ad essentialia. Non solum enim id in quo creaturae communicant, h. e. universalis ratio entis, sed etiam ea quibus inter se distinguuntur, sicut vivere et intelligere, sunt perfectiones praeexistentes in eminenti perfectione essentiae divinae; ac proinde haec omnia et singula sunt diversi modi secundum quos imitabilis est essentia divina. Itidem *b*) causalitas Dei efficiens se extendit ad omnia quae rei cuilibet insunt, h. e. etiam ad ea quibus res in specie vel in individuo vel accidentaliter determinantur. Tametsi enim plures effectus Deus non attingat nisi mediantibus causis particularibus et sic in eos non influat immediate nisi influxu quodam communi et indeterminato, ipsa tamen virtus causarum particularium, quibus influxus Dei universalis determinatur ad praedictos effectus, tota quanta derivatur a virtute divina; proindeque virtus haec divina valet etiam per se solam ad producendos hosce effectus, quoad omnia quae eis insunt, h. e. tam quoad propria et determinantia quam quoad communia. — Sane, perfecte cognita causa, cognoscitur effectus secundum quod consequitur ex sua causa; quare negari non potest ab eo haberi propriam et completam cognitionem de aliquo effectu, in cujus cognitione congregantur omnes causae effectus tam communes quam propriae. Jamvero propter hoc ipsum quod Deus est prima rerum causa, in ejus cognitione congregantur omnes omnium sive effectuum sive factibilium causae tam communes quam propriae. Seipsum enim perfecte cognoscendo, perfecte etiam cognoscit id quod sine causa media ab eo procedit, h. e. cognoscit illud quantum ad omnia quae

ei insunt. Hoc autem perfecte cognito, perfecte cognoscit id quod ab illo immediate procedit; quo cognito, rursum perfecte cognoscit id quod ab isto procedit, et sic perfecte cognoscit omnes causas medias usque ad ultimum effectum.

Ex hoc argumento patet paralogizare Averroem, quando ex eo quod Deus est causa prima et universalissima, concludit Deum non cognoscere ea quae sunt alia ab ipso, nisi confuse et indistincte, h. e. eatenus dumtaxat quatenus sunt entia in communi. Propter hoc ipsum enim quod Deus est universale principium totius esse, ipse unite et indivise in sua essentia recolligit omnes modos essendi; ideoque ejus virtus activa, quae fundatur in hac ipsius plenitudine essendi, attingere potest effectum quemlibet non solum influxu universali, h. e. quantum ad ea quae omnibus effectibus sunt communia, sed etiam influxu particulari, h. e. quantum ad ea quae in aliquo effectu sunt propria et determinantia. Quippe, uti supra dictum est, omnia quae alicui effectui insunt, sive communia, sive propria, non sunt nisi modi quidam essendi quibus effectus deficienter imitatur essentiam divinam; proindeque ad haec omnia necesse est ut se extendat causalitas virtutis divinae. — Nec est simile id quod Averroes adducit de igne, qui, si cognosceret seipsum, cognosceret quidem ea quorum est causa, in quantum sunt calida, non tamen ea cognosceret secundum quod habent distinctionem a se invicem. Hoc non est simile, inquam; non enim omne quod calidis inest, est modus quidam caloris: unde ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur; Deus, contra, uti modo ostensum est, vel immediate vel mediate est causa omnium quae in re qualibet inveniuntur.

3° Ex imperfecto modo cognoscendi quem importat cognitio rerum in universali tantum.

Adde 3° quod, ut arguit divus Thomas (in I^a, q. 14, a. 6), intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur ejus intelligere non esse omnibus modis perfectum; et per consequens etiam ejus esse, quod est idem cum ejus intelligere, non esset

omnibus modis perfectum, quod est contra ea quae capite III determinata sunt.

Ratio ostendens etiam singularia a Deo cognosci.

157. **Objicitur** hic, licet scientia Dei de rebus non sit communis sed propria, per eam tamen res materiales non cognosci in singulari sed in specie dumtaxat. Quippe intellectum nostrum, propter suam immaterialitatem, non cognoscere res materiales, nisi prouti abstrahuntur a conditionibus individuantibus, ideoque cognitionem nostram intellectivam non esse de singularibus, sed de universalibus tantummodo. Multo ergo minus intellectum divinum, qui est immaterialior quam intellectus noster, posse cognoscere singularia in hisce rebus materialibus.

Ad hoc dicitur immaterialitatem intellectus nostri esse quidem in causa cur cognitione nostra intellectiva non attingamus res, nisi prouti hae sunt abstractae a conditionibus individuantibus; non tamen intellectus nostri immaterialitatem esse hujus causam per se et simpliciter, sed magis per accidens, h. e. facta suppositione speciem per quam intellectus res cognoscit, comparari ad ipsas res, sicuti causatum ad suam causam. Quia videlicet intellectus noster accipit suam cognitionem a rebus, res autem non valent imprimere in intellectum per suam materiam, quae est individuationis principium, sed solummodo per suam formam; idcirco intellectum nostrum abstrahere in cognoscendo a conditionibns individuantibus. At vero speciem per quam intellectus divinus cognoscit, quae est ipsa essentia divina, non comparari ad res sicuti causatum ad suam causam, sed sicut principium activum ad suos effectus. Unde, quia causalitas divina se extendit non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam ad materiam, necesse esse ut essentia divina sit intellectui Dei principium sufficiens cognoscendi materiam, utque per consequens scientia divina pertingat usque ad singularia, quae per materiam individuantur.

Probatio scripturistica.

158. Probatur II° *ex Scriptura*, quae scilicet 1° quibusdam in locis ita asserit Deo *omnium aliorum a se* cognitionem, ut ex contextu pateat hanc Dei cognitionem non solummodo universe, sed distincte et singillatim complecti res omnes. Esther XIV. 14 : « Nos autem libera manu tua, et adjuva me, nullum aliud auxilium habentem, nisi te, Domine, *qui habes omnium scientiam. Et nosti quia oderim*

gloriam iniquorum et detester cubile incircumcisorum » etc. Hoc loco agitur de scientia Dei distincte complectente omnia etiam singularia, quandoquidem ex omniscientia Dei hic infert Esther Deum singillatim cognoscere affectus etiam maxime intimos cordis sui. — In Genesi, capite I, Deus dicitur de *singulis* suis operibus, prouti unumquodque ordine perficiebatur, vidisse quod essent bona, de cunctis vero suis operibus, postquam omnia perfecta essent, eum vidisse quod erant *valde bona*. Internoscit proinde Deus differentiam bonitatis quae est inter res singulas et totum ordinem earum, seu, quod idem est, ipse distincte atque in singulari res cognoscit. — 2° Aliis vero locis Scriptura disertis expressisque verbis vindicat Deo scientiam qua res quasque minutissimas ac vilissimas distincte et in singulari cognoscat. Quo in primis pertinet locus ex libro Ecclesiastici, cap. I, 1-9 : « Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum. *Arenam maris et pluviae guttas*, et *dies saeculi* quis dinumeravit ? *Altitudinem coeli* et *latitudinem terrae* et *profundum abyssi* et [ut pergit textus graecus] sapientiam [quae scilicet horum omnium notitiam complectitur] quis dimensus est ?... Radix sapientiae [h. e. objectum illud princeps ex quo tamquam ex originario fonte horum omnium notitia hauritur] cui revelata est, et astutias illius quis agnovit ? » Responsio ad haec omnia sic datur v. 8 textus graeci : « *Unus est sapiens* [per excellentiam scilicet], vehementer tremendus, sedens super thronum illius. Ipse creavit illam in Spiritu sancto, et *vidit* et *dinumeravit* et *mensus est* » [en scientiam distincte et in particulari attingentem omnia quae supra recensita sunt].

Accedit alter locus insignis ex Matthaeo, X. 29 (Cf. Luc. XII. 6), ubi Dominus docet providentiam Dei ad minutissima quaeque pertinere : « Nonne duo *passeres* asse veneunt ? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro. Vestri autem *capilli* capitis omnes numerati sunt. » — Quo pertinet etiam illud Matthaei, VI, 26-30 : « Respicite *volatilia coeli*, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater vester coelestis pascit illa... Considerate *lilia agri*, quomodo crescunt ; non laborant neque nent... Si autem *fenum agri* quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos, modicae fidei ? »

Tum illud Psalmi XLIX, v. 10-11 : « Meae sunt omnes ferae silvarum, jumenta in montibus et boves. *Cognovi omnia volatilia coeli.* »

Tertius venit locus ex Epistola ad Hebraeos, cap. IV, v. 12, ubi postquam Apostolus dixerat Deum esse *discretorem cogitationum et intentionum cordis*, generaliter pronuntiat : « Et non est *ulla* creatura invisibilis in conspectu ejus ; omnia autem *nuda* sunt et *aperta* oculis ejus. » Ubi manifeste per haec verba *nuda* et *aperta* excludit a Deo talem cognitionem quae sit solummodo in universali. Perinde est enim ac si dicat : Nihil est sive in superficie sive in profunditate rei ullius quod possit effugere conspectum Dei.

Patres. Patrum testimonia vide in probatione propositionis sequentis.

Propositio III.

Deus alia a se cognoscit non in ipsismet sed solummodo in seipso.

Probatio ostendens Deum alia a se non cognoscere in ipsismet, sed tantummodo in seipso : **159.** PROBATUR I° *ratione*. Et quidem, quoad partem suam affirmantem *a*) propositio jam probata relinquitur argumento a priori quod supra factum est pro propositione proxime praecedente. Eo enim ostensum est, si Deus non cognosceret alia a se *in se tamquam in causa* et sic tamquam in objecto prius cognito, consequens fore Deum non comprehendere essentiam suam. — Huc accedit *b*) quod negari nequit Deum cognoscere alia a se in sua essentia, quin ei denegetur modus perfectissimus sciendi, qui est modus cognoscendi omnia in causa eaque altissima, quem modum cognoscendi supra diximus esse proprium sapientiae.

Quocirca solummodo probanda restat pars altera propositionis, qua negatur Deum alia a se cognoscere in ipsismet. Haec autem pars patet dupliciter.

1° Ex proportione existente inter modum quo objectum terminat cognitionem et modum quo repraesentatur per speciem ; 1° Ex eo *quod species qua intellectus divinus intelligit, est increata Dei essentia*. — Nempe *a*) nonnisi eo quod in ea est forma rei, species est determinativa intellectus ad intellectionem rei ; unde secundum modum quo in specie est forma rei intelligendae, se habet modus intelligendi rem ad quem intellectus specie informatus determinatur. Sed in essentia divina, quae est species qua intellectus divinus

intelligit, alia a Deo non sunt formaliter, sed eminenter dumtaxat, eo modo scilicet quo in actu infinitae perfectionis necesse est unite atque indivise praecontineri omnes perfectionis modos. Ergo per essentiam suam tamquam per speciem non determinatur intellectus divinus ad intelligenda ea quae sunt alia a Deo, nisi secundum quod haec eminenter praecontinentur in essentia tamquam quidam modi eam participandi; et per consequens alia a se Deus non intelligit in ipsismet sed solummodo in seipso. — Sive, quod idem est, *b*) species increata primo et per se, h. e. immediate, non repraesentat creaturas, sed solum Deum, et in Deo seu mediante Deo prius repraesentato repraesentat creaturas. Et hoc propterea, quia quod primo et per se respicitur a specie, tamquam repraesentatum per eam, hoc specificat speciem; unde hoc oportet esse proportionatum speciei : speciei autem increatae et infinitae nullum repraesentatum potest esse proportionatum nisi sola essentia divina. Quia ergo quo modo objectum repraesentatur in specie, eo modo ipsum attingitur cognitione ad quam determinat species, necesse est concludere alia a Deo non attingi cognitione intellectus divini immediate et in se, h. e. ratione propriae suae cognoscibilitatis, sed solummodo mediate et in alio, h. e. ratione cognoscibilitatis essentiae divinae in qua intelligibiliter praecontinentur. — Et re quidem vera *c*) praeter rationem modo assignatam, nempe supereminentem praecontinentiam omnium aliorum a Deo in essentia divina, praeter hanc rationem, inquam, impossibile est assignare aliam rationem a priori, unde competat essentiae divinae, secundum quod fungitur munere speciei, determinare intellectum divinum non solum ad intellectionem sui, sed etiam ad intellectionem aliorum ab ipsa. Etenim ratio quam assignant adversarii, *infinita scilicet vis repraesentativa essentiae divinae*, primo quidem, si intelligatur in eorum sensu, est omnino falsa; quia per hoc solum quod essentia divina, considerata in ratione speciei, repraesentat objectum infinitae intelligibilitatis, quod est ipsamet haec essentia, ea est simpliciter infinita in repraesentando. Quocirca, nisi supponatur hoc ipsum pertinere ad infinitam intelligibilitatem essentiae divinae, ut in ipsa intelligantur alia ab ipsa, ex tali ratione neutiquam efficitur essentiam

divinam, secundum quod gerit munus speciei, esse repraesentativam aliorum a se. Deinde sic non assignatur *ratio propria*, sed communis, quae nihil huc attinet; quandoquidem nullatenus per eam deciditur utrum essentia, secundum quod concipitur esse species, repraesentet alia a Deo tamquam quaedam intelligibilia in essentia divina, an vero ea repraesentet tamquam quaedam in se intelligibilia, quae est quaestio hic controversa.

2° Ex absurdis consectariis sententiae oppositae.

Eadem pars negativa propositionis supra enuntiatae patet 2° *ex absurdis quae multa consequuntur ex sententia* quam hic refellimus. Ex ea videlicet consequens est *a*) *res alias a Deo esse formaliter in Deo*, quod pantheisticum est. Ratio hujus patet ex dictis in argumento praecedenti sub littera *a*. — Consequens est *b*) *divinum intelligere specificari a rebus aliis a se et propterea vilescere*. Nam primarium intelligibile est id unde τὸ intelligere specificatur et unde sumit suam nobilitatem. — Consequens est *c*) *divinum intellectum esse in potentia respectu eorum intelligibilium quae sunt alia ab ipso*. Nam quod est primo et per se intelligibile, hoc non intelligitur nisi per propriam suam speciem; unde, quoties primarium intelligibile est differens ab intellectu, oportet ejus speciem accidentaliter supervenire intellectui. — Consequens est *d*) *intellectionem divinam non esse unam sed multiplicem*, quia secundum numerum primo ac per se scitorum, multiplicatur numerus intellectionum. Cujus ratio est, quod omnis intellectio habet suam unitatem ab unitate objecti formalis circa quod primo ac per se versatur. — *Nec obstat* quod ad unitatem intellectionis sufficit objectum formale esse unum per modum totius cujusdam ex pluribus integrati; nam omne intelligens quod plura per se aeque primo simultanee intelligit per formalem terminationem ad tale totum integrale, licet actu habeat intellectionem unam, in potentia est ad intellectiones multas. — Porro propter hanc quartam sequelam jam est ulterius consequens *e*) *vel essentiam divinam esse compositam, vel eam non esse suam intellectionem*. — Adde *f*) per sententiam adversariorum, facta etiam praecisione ab absurdis hactenus recensitis, *poni in intellectu divino imperfectum modum sciendi res;* quia ille modus sciendi est imperfectus, quo, quantum est ex parte ipsius, non cognoscitur de re omne quod de ea est cognoscibile. Jamvero per modum sciendi res

in seipsis, non cognoscitur de rebus omne quod de eis est cognoscibile : quia tali modo non cognoscitur de eis earum ratio emanandi ex altissima causa, nec proinde ultima ratio multorum respectuum quibus res ad Deum et ad se invicem referuntur. Quo sensu dixit Augustinus (de Civ. Dei, lib. XI, c. 7) cognitionem rerum in seipsis esse decoloratiorem quam eam qua cognoscuntur in *verbo Dei* (Cf. s. Thomas in Summa contra Gentes, lib. I, c. 48).

160. Probatur II° *ex Patribus*, et quidem non solum praesens propositio, sed etiam duae praecedentes. Probatio patristica.

a) Dionysius, in libro *De div. nom.*, c. 7 § 2 (col. 870 Migne) : « Divina mens *omnia* continet antecedente omnibus cognitione, *ratione illa qua causa est omnium*, scientiam in se omnium anticipans, priusquam angeli fierent cognoscens angelos eosque creans, ceteraque omnia *ab intus* et ab ipso, ut ita dicam, principio noscens et in rerum naturam proferens, idque arbitror Scripturam significare quum ait : Qui novit omnia priusquam fiant (Dan. XIII. 42). Non enim ex rebus ipsis res discens novit eas divina mens, sed *ex seipsa et in seipsa, secundum quod est causa* (κατ' αἰτίαν), omnium scientiam et cognitionem et substantiam praehabet et ante comprehendit ; non singulis secundum cujusque speciem intendens, sed *secundum unicam causae complexionem cuncta sciens et continens*... Seipsam igitur divina scientia noscens, sciet omnia ; materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unite multa, *ipso uno* omnia et cognoscens et producens. Nam si secundum unam causam Deus omnibus esse impertit, *secundum eamdem unicam causam sciet omnia tamquam ex se existentia et in seipso ante praeexistentia ;* et non ex rebus rerum accipiet notionem, sed et ipsis singulis ipsarum aliisque aliarum notitiam largietur. Non habet itaque Deus peculiarem aliquam scientiam sui, aliam vero communem, res omnes complectentem ; *ipsa enim omnium causa, seipsam cognoscens, nullo modo ea quae ab ipsa et quorum causa est ignorabit. Hac* igitur Deus res cognoscens, *non scientia rerum sed scientia sui ipsius eas novit.* » Ex hoc loco Dionysii luculentissime habes *a*) Deum et seipsum et omnia alia cognoscere ; *b*) alia a se ipsum nosse distincte, tum quia signate dicitur cognoscere *angelos* eodemque modo cetera, tum quia dicitur eadem ratione res nosse

qua eas producit : producit autem eas non solum secundum principia eis communia, sed etiam secundum principia ea diversificantia ; tum demum, quia dicitur ex ipsius scientia derivari notitiam qua unumquodque intelligens creatum et seipsum et alia in particulari cognoscit. — Quod vero maxime notandum est, habes *c*) Deum cognoscere res alias in se tamquam in causa et non aliter, *scientia sui ipsius, non scientia rerum.*

b) Clemens Alexandrinus, *Stromata*, libro VI sub finem (Migne, col. 387) : « Qui ergo dicunt philosophiam non huc a Deo venisse, videntur omnino dicere fieri non posse ut Deus *singularia omnia videat* nec eum esse causam bonorum omnium. Etsi particularia ista omnia sint, porro nihil penitus constiterit eorum quae sunt, si Deus nolit. Quodsi volente illo sunt omnia, est a Deo philosophia, qui ejusmodi illam esse voluit qualis est, in eorum gratiam qui alia ratione neutiquam a malis abstinerent. *Etenim Deus omnia novit, non solum quae sunt, sed etiam futura, et quemadmodum erit unumquodque ; ac particulares motiones praevidens omnia prospicit*, et audit omnia, nudam intrinsecus animam videns, et uniuscujusque etiam singularium ab aeterno habet intelligentiam. Et quod in theatris usuvenit et in partibus cujusque, inspiciendo, circumspiciendo et simul aspiciendo, hoc ipsum et in Deo evenit. Nam simul confertimque omnia et particulatim singula una mentis applicatione contemplatur. » — Duo ibi asserit Clemens ad rem nostram spectantia : 1° *Deum ab aeterno res omnes in singulari cognoscere ;* quod supponit esse adeo manifestum ut inde absurditatis coarguat opinionem dicentium philosophiam non esse a Deo. 2° Esse porro in Deo hanc scientiam rerum singularium, inde ait patescere quod divina voluntate condita sunt omnia ; quae, nisi singularia, non potuissent ab ea condi.

c) Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesi* VI, n. 4 : « Deo sunt in numerato omnes pluviae guttae, non solum quae nunc in terras decidunt, sed quae ab orbe condito distillarunt (Migne, col. 543).

d) Augustinus, qui, quod attinet ad distinctam rerum notitiam in divino intellectu existentem, asserit in libro LXXXIII Quaestionum, quaest. 46 : « Singula *propriis creata esse rationibus*, quae rationes in ipsa mente sunt

Creatoris. » Et libro XII de Civitate Dei, cap. 18, ait : « Dei scientia comprehendi infinita, et propterea Deum semper posse facere nova ac dissimilia praecedentibus. » Quod vero attinet ad modum quo omnia alia a se Deus cognoscit, scilicet in seipso, ait libro XV de Trinitate, cap. 14 : « Novit omnia Deus *in seipso*, novit in Filio. Sed *in seipso tamquam seipsum*, in Filio tanquam Verbum suum, quod est de his omnibus quae sunt in seipso. Omnia similiter novit et Filius : *in se* scilicet, tamquam ea quae nata sunt de iis quae Pater novit in seipso, in Patre autem, tamquam ea de quibus nata sunt ea quae ipse Filius novit in seipso. »

De hoc ultimo porro capite doctrinae, quod solum hic controvertitur, eadem est etiam aliorum Patrum doctrina. Hanc scilicet significat Maximus, quum in scholiis in caput V de Divinis nominibus, edicens idipsum quod in Aristotele reprehendunt quidam, ait *Deum nihil cognoscere a seipso diversum*, et quum in scholiis in caput V de Mystica theologia ait *Deum non cognoscere alia a se ut sunt entia, quia seipsum contemplans ea cognoscit in seipso, cujus esse est supra omne esse.* Eodem sensu asserit Anselmus, in Monologio, capitibus 9 et 33 : « Creaturas, prouti sunt in Deo, esse ipsam primam essentiam et primam existendi veritatem; cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt. Hoc itaque modo, non irrationabiliter asseri potest quia cum ipsum dicit [h. e. intelligit] summus ille Spiritus, dicit etiam quidquid factum est uno eodemque Verbo. » Juxta Ambrosium (tract. de Symbolo, c. 1), « Deus eo ipso quod non extra se res intelligit, dicendus est eas *in seipso tueri.* » Et juxta auctorem Commentarii in Epistolam ad Romanos, qui est inter opera Ambrosii, « Deus scit omnia, *quia in ipso sunt cuncta* » (cap. 11, in fine).

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

161. Ad ostendendum Deum alia a se non cognoscere in seipso, tamquam in objecto prius cognito, sed solummodo in ipsismet :

1. Ex infinita vi repraesentativa speciei per quam intelligit intellectus divinus.

Objicitur 1°. Intellectus divinus per essentiam divinam tamquam per speciem intelligibilem cujus est infinita vis repraesentativa, actuatus, constituitur in actu primo suffi-

ciente ad intelligendum non solum Deum, sed etiam alia a Deo. Ergo intellectus divinus sic determinatus, actuali sua intellectione aeque primo et immediate fertur super alia a Deo atque super Deum ipsum.

Respondetur. *Distinguo antecedens :* Intellectus divinus per essentiam Dei constituitur sufficiens ad intelligendum essentiam divinam tamquam *per speciem propriam*, et sic in ipsamet, et ad intelligenda alia a Deo *tamquam per speciem continentis*, et sic non in ipsis, sed in essentia divina, *Concedo antecedens*. Intellectus divinus per essentiam Dei constituitur sufficiens ad aeque primo intelligendum Deum et alia a Deo, *Nego antecedens*, non solum quia hoc est falsum, sed etiam quia est petitio principii. Quare *simpliciter negatur consequens et consequentia*.

2. Ex impossibilitate ponendi connexionem per se inter essentiam divinam et ea quae sunt alia a Deo.

Objicitur 2°. Ad hoc ut aliquid per modum objecti prius cogniti ducat in cognitionem alterius, requiritur ex parte ipsius connexio per se sive necessaria cum objecto per ipsum manifestato. Sed impossibile est essentiam divinam habere per se connexionem aliquam cum creaturis : est enim res absolutissima, nullam prorsus habens realem relationem, sive praedicamentalem sive transcendentalem, ad creaturas. Ergo impossibile est essentiam divinam per modum objecti prius cogniti ducere in cognitionem eorum quae sunt alia ab ipsa ; proindeque haec Deus non cognoscit in seipso, sed solummodo in ipsismet. — Ita Vasquez, in I^{am}, disp. 60, cap. 2, et cum ipso Arrubal, disp. 30, cap. 3.

Respondetur 1°, difficultatem, si qua sit, esse solvendam ipsi objicienti, quia, ea stante, repugnabit etiam essentiam divinam esse intellectui divino medium cognoscendi alia a se per modum speciei. Nam, ipso Vasquezio fatente, essentia divina, ut per modum speciei deservit cognitioni creaturarum, *eas necessario repraesentat*, nec potest Deus per aliam speciem cognoscere. Quodsi connexio per se quam essentia sub ratione speciei habet cum aliis ab ipsa, nullam ponit in ea relationem realem ad haec alia ; ergo pari ratione neque connexio per se quam essentia sub ratione objecti prius cogniti habet cum aliis ab ipsa, ponit in ea relationem ad haec alia.

Respondetur 2°, *concedendo Majorem et negando Minorem*. — Ad probationem Minoris, *conceditur* Deum esse

rem ab omni relatione absolutam ; sed quod ad inferendum intentum coassumitur, nempe non posse poni, essentiam divinam sub ratione objecti per se connecti cum iis quae sunt alia ab ipsa, sine hoc quod in ea ponenda sit relatio realis ad haec alia, id hunc in modum *distinguitur* : Haec connexio per se importaret realem relationem ad ea quae sunt alia a Deo, si esset connexio dependentiae, *Concedo*. Si sit solummodo connexio eminentialis praecontinentiae, *Subdistinguo* : Si vi istius eminentialis praecontinentiae alia a Deo necessario emanarent a Deo tamquam a causa, *Concedo*. Si propter hoc ipsum quod haec praecontinentia est summe eminentialis, Deus ita est potens producere ea quae sunt alia ab ipso, ut in libertate ejus sit positum ea ab ipso actu emanare vel non actu emanare, *Nego*.

Ridiculum est contendere non posse tribui Deo connexionem essentialem cum aliis ab ipso, *prouti haec sunt mere possibilia*, absque hoc quod consequenter asserendum sit eum relatione reali ad res referri. Non enim res, prouti sunt mere possibiles, habent esse aliquod reale in rerum natura, quod tamen requireretur ad hoc ut possent terminare relationem aliquam realem divinae essentiae ad ipsas. Nam relatio nequit esse realis, nisi terminus qui per eam respicitur, sit realis. Quamobrem non aliter contingit poni in Deo relationem realem ad ea quae sunt alia ab ipso, nisi quatenus statuitur haec omnia necessario emanare ab ipso tamquam a causa. Sic videlicet asseritur Deum habere connexionem per se et essentialem cum rebus, prouti hae extra ipsum in proprio suo esse subsistunt, et per consequens eum habere naturalem ordinem ad ipsas.

Instant. Si essentia divina haberet necessariam connexionem cum rebus aliis a se, ex destructione possibilitatis creaturarum sequeretur destructio essentiae divinae, sicut ex destructione consequentis sequitur destructio antecedentis. Atqui hoc apparet esse impossibile, — tum quia essentia divina dependeret a possibilitate rerum, — tum quia veritas essentiae divinae firmior est quam veritas ullius creaturae possibilis, nec proinde propter hujus destructionem destrui potest. Impossibile est ergo dicere essentiam divinam habere connexionem per se cum rebus, etiam ut hae sunt mere possibiles.

Respondetur, *distinguendo Maj.* : Si essentia divina haberet connexionem per se cum rebus aliis a se, prouti hae sunt mere possibiles esse, ex destructione possibilitatis rerum sequeretur destructio essentiae divinae per consequentiam a posteriori ad prius, *Conc. Maj.* Per consequentiam a priori ad posterius, *Neg. Maj.* et *contradistinctis Minore atque ejus probatione, negatur consequens.*

Ea quae sunt mere possibilia, non habent in se et extra Deum *esse* aliquod *positivum possibilitatis* quod destrui possit; sed, quod quidem attinet ad possibilitatem eorum formalem, quae identificatur cum essentia eorumdem, ipsa non habent aliud esse quam *esse objectivum sive intentionale*, quod est ipsa essentia divina, non quidem ut est praecise essentia, sed prouti secundum talem vel talem eam imitandi modum objective relucet in intellectu divino et sic est propria ratio vel idea cujusque rei. Quod vero attinet ad possibilitatem eorum radicalem, ipsa identificantur cum essentia divina, secundum quod haec eminenter in se includit varios modos secundum quos est imitabilis a creaturis. Quamobrem, in quantum hoc quod est esse possibile, importat esse aliquod positivum, alia a Deo non dicuntur possibilia nisi per denominationem extrinsecam ab essentia divina. Sicut ergo denominatio extrinseca visi tolli non potest ab objecto viso, nisi per prius tollatur forma extrinsece denominans, quae est visio in oculo existens; ita possibilitas rerum ab essentia Dei proveniens, tolli non potest, nisi per prius tollatur ipsa essentia divina. Et sic non sequuntur ex nostra sententia absurda quae ex ea inferuntur ab adversariis.

Ceterum instantia quam faciunt adversarii, ab ipsismet solvenda est. Nam etiam ex iis quae ipsi ponunt, necessario sequitur non posse deficere possibilitatem rerum absque hoc quod deficiat ipsamet essentia divina. Ponunt enim in Deo esse potentiam activam, quae sit productiva creaturarum. Jamvero, sublata possibilitate rerum, tollitur potentia Dei activa, quia tollitur ejus objectum, quod sunt possibilia; sublata vero potentia Dei activa, tollitur essentia Dei, quae identificatur cum ejusdem potentia. Et sic apparet fundamentum adversariorum undequaque deficere.

3. Ex formali diversitate Dei ab iis quae sunt alia ab ipso.

Objicitur 3°. Objectum aliquod prius cognitum non potest esse medium objectivum proprio conceptu cognoscendi aliud, si in se sit rationis omnino diversae ab hoc alio. Atqui Deus

est rationis omnino diversae a creaturis; non sunt enim in eo creaturae formaliter, sed solummodo eminenter. Ergo in eo tamquam in objecto prius cognito creaturae proprio et quidditativo conceptu cognosci non possunt. — Ita rursum Vasquez, loco superius citato.

Respondetur, *distinguendo Majorem :* Objectum aliquod non potest esse medium objectivum cognoscendi aliud proprio et quidditativo conceptu, si sit diversae rationis ab hoc altero propter suam deficientiam ab ipso, *Conc. Maj.* Si sit diversae rationis ab hoc altero propter suam eminentiam supra illud, ita ut quidquid est praecise perfectionis in hoc altero, id revera in se praecontineat, sed identificatum cum omni alia perfectione, *Neg. Maj.*, et, *contradistincta Minore*, *Neg. consequens.*

Propter hoc ipsum quod Deus modo excellenti, i. e. unite et indivise, in se praecontinet nobilitates omnium entium, ejus essentia comparatur ad omnium rerum essentias sicut actus perfectus ad actus imperfectos. In actu autem perfecto cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi sed etiam propria cognitione. Uti qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit ternarium propria cognitione. Considerandum est videlicet in intellectu esse vim disjunctim accipiendi ea quae in re sunt conjuncta vel etiam indivisa et indistincta. Ex quo efficitur ut id quod in se plura simpliciter et indistincte continet, intellectus possit accipere ut propriam rationem plurium, apprehendendo videlicet unum eorum absque alio. Tali poro modo essentia divina, eo quod in se continet perfectiones omnium rerum, accipitur ab intellectu divino ut propria ratio uniuscujusque rei; unde per eam et in ea propriam cognitionem de rebus omnibus habet. Intelligendo videlicet eam ut imitabilem per modum vitae et non per modum cognitionis, accipit eam ut propriam formam plantae, et intelligendo eam ut imitabilem per modum cognitionis et non per modum intellectus, accipit eam ut propriam formam animalis, et sic de aliis. Et sic etiam patet quomodo essentia divina, una existens, sit et communis ratio cognoscendi omnia et propria ratio cognoscendi unumquodque. Est videlicet communis ratio, in quantum ipsa est una res quam omnia imitantur; et est propria ratio hujus vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur (Cf. s. Thomas, in I^{a},

q. 14, a. 6; in Summa c. Gent., lib. I, cap. 54; de Verit., q. 2, a. 4, ad 2[m]).

Instant. In actu perfectiori cognosci possunt actus imperfectiores, quando hi in illo continentur formaliter et quidditative, non vero quando in illo solummodo continentur eminenter, sicuti propriae formae creaturarum continentur in essentia divina. Et propterea exempla in responsione adducta non sunt ad rem : animal enim continetur sub homine formaliter et quidditative, itidem ternarium continetur in senario formaliter per modum partis.

Respondetur, *distinguendo assertum* quantum ad id quod in eo dicitur de modo quo propriae formae rerum creatarum non continentur in Deo. Propriae formae sive essentiae rerum creatarum non continentur in Deo nisi eminenter, quia formaliter includunt non solum perfectionem sed etiam deficientiam a perfectione, *Conc.* Quia perfectio quae per eas ponitur, *in quantum est praecise perfectio*, non invenitur formaliter in essentia divina, *Neg.* — *Distinguitur* etiam id quod additur de exemplis in responsione adductis : Haec exempla essent impertinentia ad declarandam rem de qua modo agitur, si eis intenderetur declarari quis sit modus quo alia a Deo praecontinentur in Deo, *Conc.* Si per ea intendatur solummodo ostendi unum propria cognitione posse cognosci in alio, quando ad illud secundum propriam suam formam cognoscendum non est opus additione alicujus perfectionis non inventae in hoc alio, sed solummodo quasi subtractione perfectionis in hoc alio inventae, *Neg.*

4. Ex praesuppositione scientiae divinae ad omnipotentiam divinam.

Objicitur 4°. Si Deus cognosceret alia a se in sua essentia tamquam in objecto prius cognito, hoc ideo esset, quia alia a se ipse cognoscit in se tamquam in causa, h. e. ratione suae omnipotentiae. Sed hoc dici non potest : est enim Deus causa rerum per suam scientiam, quum sit agens per intellectum et voluntatem; proindeque, non quia Deus est omnipotens, ideo alia a se intelligit, sed, e converso, quia alia a se intelligit, ideo est potens ea producere. Nullo ergo pacto Deus alia a se cognoscit in sua essentia tamquam in objecto prius cognito; et per consequens, ea non aliter intelligit quam immediate sive in ipsismet. — Ita Vasquez, loco superius citato.

Respondetur, *concedendo Majorem*, sed *negando simpli-*

citer Minorem. Ad probationem Minoris, dicitur Deum dici agens per intellectum et voluntatem, non quia potentia ejus activa, qua physico influxu res attingit, formaliter constituatur per ejus scientiam et ejus voluntatem, sed quia ejus scientia dirigit ejus potentiam, ejus vero voluntas eamdem suo imperio applicat ad agendum. Hinc scientia Dei praecedit quidem exercitium ejus potentiae, non tamen praecedit vel constituit ipsammet hanc ejus potentiam, sed, contra, haec ad illam praesupponitur. Potentia videlicet Dei formaliter constituitur per ipsam essentiam divinam, prouti huic intelligitur superaddi respectus rationis ad effectus a Deo producibiles. Quod quidem patet — tum *a)* ex eo quod unumquodque constituitur agens secundum quod est actu et perfectum, Deus autem intelligitur esse totaliter in actu per ipsam suam essentiam, qui est purus actus essendi ; — tum *b)* ex eo quod rationem formaliter constitutivam potentiae oportet proportionari rationi sub qua potentia primo et per se suos effectus attingit : rationi autem essendi sub qua divina potentia primo et per se omnes suos effectus attingit, nulla alia ratio in Deo existens proportionatur, nisi solum esse per essentiam ; — tum *c)* ex eo quod in virtute causae oportet praecontineri omnes effectus a causa producibiles : in Deo autem, non prouti est praecise intelligens vel prouti est praecise volens, sed solummodo prouti est ipsum esse per essentiam, intelliguntur praecontineri omnes modi possibiles essendi, qui sunt essentiae rerum a Deo creabilium.

Objicitur 5°. Si Deus cognosceret alia a se in sua essentia tamquam in objecto prius cognito, inveniretur discursus in intellectu divino. Atqui hoc repugnat. Ergo. 5. Ex impossibilitate ponendi discursum in intellectu divino.

Respondetur, *distinguendo consequentiam Majoris* : Poneretur discursus in intellectu divino, si Deus, alia a se in sua essentia cognoscendo, ea cognosceret actu cognitionis qui *a)* distingueretur ab actu cognitionis quo suam essentiam cognoscit, et qui *b)* causaretur ex tali actu, *Conc. Maj.* Si Deus uno eodemque actu cognitionis et se per seipsum et alia per se et in se cognoscat, *Neg. Maj.*, et, *Concessa Minore*, *Neg. consequens.*

Ea quae ope discursus cognoscuntur in alio, non dicuntur simpliciter cognosci in alio, sed *in* et *ex alio* ; tali porro modo non ponimus Deum alia a se cognoscere.

CAPUT VI.

De Scientia visionis.

Praecipuae divisiones scientiae Dei secundariae.

162. Jam supra diximus (initio capitis V) propter habitudinem scientiae divinae ad multa diversaque objecta posse distinctione rationis distingui in intellectu divino scientiam multiplicem. Sic dividitur scientia divina 1° *in scientiam primariam* et *scientiam secundariam*. De hac divisione sufficienter determinatum est capitulo praecedente. Ceterae vero divisiones scientiae divinae hic recensendae, maxime pertinent ad scientiam Dei secundariam.

1. In scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis.

Est itaque secunda divisio scientiae divinae in *scientiam simplicis intelligentiae*, quae est de rebus mere possibilibus, et *scientiam visionis*, quae est de rebus in aliqua differentia temporis absolute existentibus. Quae licet aliae jam sint praeteritae, aliae praesentes, aliae adhuc futurae, omnes tamen secundum modum quo hic in considerationem trahuntur, indiscrete vocantur *absolute futura*, eo quod Deus eas ab aeterno praescivit, quum in seipsis omnes adhuc futurae essent. Opponitur autem in praedicta divisione « simplex notitia » « visioni » secundum similitudinem cognitionis humanae, in qua *simplex notitia intellectus* habetur de solis essentiis ab existentia abstractis, cognitio vero existentiarum habetur per *visionem sensus corporalis*. Ceterum, ad rei veritatem quod attinet, omnis Dei scientia, etiam ea quae hic dicitur visionis, est per modum simplicis intelligentiae.

2. In scientiam necessariam et scientiam liberam.

163. Tertia divisio scientiae divinae est in *scientiam necessariam*, quam absolute repugnat non esse in Deo. et *scientiam liberam*, quam esse vel non esse in Deo, pendet a libero decreto voluntatis divinae.

De qua divisione patet ejus membra respective converti cum membris divisionis praecedentis. Eadem scilicet objecta scientiae divinae quae in praecedente divisione distinguebantur secundum differentias *possibilis et existentis*, in prae-

senti hac divisione distinguuntur secundum differentias *necessarii absolute* et *necessarii ex hypothesi Deo libera*.

164. Quarta est divisio scientiae in *scientiam speculativam* et *scientiam practicam*. — Speculativa est ea quae sistit in contemplatione sui objecti, sine hoc quod ab habente talem scientiam ordinetur ad opus aliquod exsequendum. Practica est ea quam habens talem scientiam, ordinat ad opus aliquod efficiendum. 3. In scientiam speculativam et scientiam practicam.

Porro, quum duo generatim sint habitus practici intellectus, prudentia scilicet et ars, nihil sane obstat quominus aliquis cum Suarez (de Deo, libro III, cap. 4) duplicem admittat scientiam practicam in Deo. Juxta hunc auctorem scilicet, una est scientia practica Dei, quae *per modum prudentiae* est directiva voluntatis divinae in decretis suis provide et sapienter formandis, et haec, ut recte addit Suarez, tum praesertim est scientia media, tum etiam scientia visionis. Alia vero est scientia practica Dei, quae *per modum artis* est directiva omnipotentiae divinae in operibus suis efficiendis, et hanc contendit Suarez, etiam secundum quod est actu practica, esse scientiam simplicis intelligentiae : in quo rectene sentiat dicetur postea.

Usu tamen sancti Thomae ac plerorumque Scholasticorum, *scientia practica Dei* ea solummodo dicitur, *quae per modum artis est causa rerum*. Sistendo itaque in hac vocabuli acceptione, scientia simplicis intelligentiae, quae est de mere possibilibus, eo quidem sensu est practica, quod et *a*) *ejus objectum* sunt operabilia quaedam, et quod *b*) per eam Deus de his operabilibus cognoscit *modum* quo sunt operabilia. Quia tamen *c*) Deus ea actu non utitur ad operationem, qui est *finis* scientiae practicae, idcirco haec non est scientia practica nisi secundum quid et in potentia dumtaxat. Simpliciter vero atque actu est practica ea Dei scientia, quae per adjunctum decretum voluntatis divinae transit in scientiam absolute futurorum.

165. Porro Deum per suam scientiam esse causam rerum, et sic esse in Deo scientiam practicam, sic ostenditur. Divina essentia, secundum quod eminenter includit talem vel talem modum imitandi eam, sic est causa factiva cujusque rei. Sed quum Deus per totum suum esse sit actuale suum intelligere, divina essentia secundum quod Probatio ostendens Deum per suam scientiam esse causam rerum.

eminenter includit talem vel talem modum imitandi eam, *sic est incommutabilis forma sive ratio sive idea cujusque rei objective existens in intellectu divino*. Per formas igitur sive ideas rerum, quas habet in suo intellectu, Deus est causa factiva rerum. Nec tamen per formam quae est in ea constituitur causa factiva aliqua agens in actu, nisi secundum quod per eam habet actualem inclinationem ad effectum. Circa operabilia autem quae non sunt simpliciter necessaria ad finem agentis intellectualis, cujusmodi sunt respectu Dei omnia alia a Deo, intellectus non habet determinatum aliquod judicium, quo scilicet determinate judicet rem esse faciendam, sed, quantum est per se, indeterminate se habet ad utrumlibet oppositorum. Electio vero voluntatis est id quod inclinat intellectum ad determinatum judicium circa talia tamquam facienda. Secundum quod igitur formis incommutabilibus rerum quae sunt in intellectu divino, adjungitur decretum voluntatis divinae, Deus per suam scientiam actu res causat. — Huic probationi ex ratione ductae consonant testimonia Scripturarum. Sic Sapientiae capite VII, 12, *omnium artifex* divina Sapientia dicitur. Atque alibi dicitur Deus *omnia in sapientia fecisse* (Ps. CIII. 24), coelos in intellectu fecisse (Ps. CXXXV. 5), praeparasse orbem in sapientia, et prudentia sua extendisse coelos (Jerem. X. 12). Seque esse omnium causam insigniter de se praedicat ipsa Sapientia increata, Proverbiorum capite VIII, praesertim v. 30 : « Cum eo eram cuncta componens » etc.

Conciliatio universalis causalitatis scientiae divinae cum contingentia actuum humanorum.

166. Quod tamen attinet ad effectus causarum secundarum, animadvertendum hic est, Deum per suam scientiam esse causam eorumdem secundum quod per modum causae universalis ad eos indifferenter concurrit. Ad causam autem solummodo applicatam ad causandum effectum sub ratione aliqua universali, non sequitur effectus, nisi ei adjungatur concursus causae particularis, quo concursus causae universalis per se indifferens determinetur ad talem vel talem modum effectus. Ex quo patet contingentiae actuum humanorum nihil obstare quod horum etiam per scientiam suam practicam Deus est causa. Nam, quod hic vel ille actus determinate exeat vel non exeat a voluntate, quod sit istius modi vel alius, id nihilominus unice pendet a libera deter-

minatione voluntatis creatae: Patet similiter ex modo dictis, ad scientiam Dei practicam pertinere etiam mala, non quod ea, secundum quod sunt formaliter mala, ullo pacto Deus causet, sed quia ea per scientiam suam practicam antecedenter permittit et consequenter ordinat in finem.

Utrum vero scientia practica sit eadem cum scientia visionis et quae hac in re sit sententia s. Thomae, convenientius disceptabitur, postquam determinatum fuerit de modo quo Deus cognoscit futura contingentia.

167. Quinta divisio scientiae divinae seu potius subdivisio quaedam scientiae Dei practicae, est in scientiam approbationis et scientiam improbationis. — *Scientia approbationis* est scientia Dei practica secundum quod haec est de bonis, quae scilicet omnia voluntas divina vel absolute vel conditionate intendit per decretum quo scientia Dei constituitur causa in actu. *Scientia improbationis* est scientia Dei practica secundum quod haec est de malis, quae scilicet Deus ita per decretum suae voluntatis permittit, ut, quantum est ex parte ipsius, vellet ea non fieri. — Ad scientiam approbationis secundum totam ejus amplitudinem sumptam, pertinet illud Geneseos, capite I, 31 : « Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. » Tum etiam illud Sapientiae, capite IX, 9 : « Tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc cum orbem terrarum faceres, et sciebat quid esset placitum in oculis tuis, et quid directum in praeceptis tuis. » Ad scientiam vero approbationis, secundum quod speciali quadam ratione spectat ad justos et ad opera eorum bona, pertinent haec alia Scripturarum testimonia : « Novi te ex nomine, et invenisti gratiam coram me » (Exod. XXXIII. 12). « Novit Dominus viam justorum » (Ps. I. 6). « Novit Dominus viam immaculatorum » (Ps. XXXVI. 18). « Priusquam te formarem in utero, novi te » (Jer. I. 5). Ad scientiam demum improbationis pertinent sequentes modi loquendi Scripturae : « Nescio vos unde sitis » (Matth. VII. 23), « Nunquam novi vos » (Luc. VIII. 27). « Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris » (Habac. I. 13).

Divisio scientiae Dei practicae in scientiam approbationis et scientiam improbationis.

168. Quaeritur hic de scientia visionis sive de scientia absolute futurorum, utrum haec inveniatur in Deo. Sunt autem futura absoluta — alia *necessaria*, qui sunt effectus proce-

Quaestio discutienda.

dentes a causis necessariis ac determinatis ad unum, — alia *libera* sive *contingentia*, qui sunt effectus procedentes a causis liberis, h. e. talibus ut etiam in statu plenae sufficientiae maneant indeterminatae ad utrumlibet.

Probatio ostendens Deum cognoscere futura absoluta necessaria.

Et quidem, quantum attinet ad futura absoluta necessaria, facile ostenditur haec Deum certa atque infallibili cognitione ab aeterno praescire. Quum enim in causa necessaria determinate praecontineantur ejus effectus, per hoc quod Deus per scientiam simplicis intelligentiae perfecte penetrat naturam cujusque causae necessariae, novit Deus de quacumque causa necessaria et de qualibet etiam complexione causarum necessariarum, quinam effectus ordine ex eis emanaturi essent, facta hypothesi quod haec causa vel haec complexio causarum existeret. Sed Deus in suo decreto creandi ab aeterno cognoscit aliquam complexionem causarum necessariarum absolute futuram esse. Ergo Deus in eodem hoc suo decreto cognoscit effectus qui necessario sequuntur ad talem complexionem causarum, esse absolute futuros.

Ratio ob quam quidam opinati sunt Deum non esse praescium futurorum liberorum.

169. Solummodo proinde quaerendum restat, utrum sit etiam in Deo ab aeterno certa praescientia futurorum liberorum. Quam quaestionem illud reddit maximopere difficile, quod nullus apparet modus quo possibile sit futura contingentia ab aeterno a Deo infallibiliter praecognosci. Neque enim *a*) sunt haec certo cognoscibilia in suis causis, quum in his non habeant esse determinatum, sed indeterminatum dumtaxat. Neque etiam *b*) sunt haec certo cognoscibilia in semetipsis, — tum quia priusquam existant, non habent esse aliquod in semetipsis per quod in semetipsis cognosci queant; — tum quia, etiamsi fingeretur ea tale esse ab aeterno in semetipsis habere, nihil id conferret ad explicandum quomodo possibile sit ea a Deo cognosci, quandoquidem Deus, utpote impassibilis, scientiam suam per modum notitiae cujusdam experimentalis non sumat a rebus.

Aristoteles perperam hujus erroris insimulatus.

170. Hac difficultate victus, Deum esse praescium futurorum contingentium, negasset 1° Aristoteles, si credendum sit sancto Bonaventurae (in I Sent., dist. 38. a. 2. q. 1), Suarez (in opusculo de Praescientia futurorum contingentium, lib. I, cap. 2), Vasquez (in I^{am} p., disp. 64. cap. 1) aliisque qui in hanc scilicet sententiam interpretantur dictum illud

Aristotelis in libro I de Interpretatione, cap. 8 : « Propositiones de futuris contingentibus neque habent determinatam veritatem neque determinatam falsitatem. » Verum dictum illud, si accipiatur de futuris contingentibus secundum quod haec in sensu reduplicativo sunt futura et contingentia, verissimum est : illae quippe actiones liberae considerantur ut futurae et contingentes, quae considerantur prouti adhuc praecontinentur in suis causis ; secundum quem modum impossibile est easdem vel ab ipso Deo certo cognosci ut determinate veras vel ut determinate falsas (1). Quamobrem

(1) Impossibile esse dicere in enuntiationibus singularibus de futuris contingentibus alteram oppositarum enuntiationum esse determinate veram, alteram vero esse determinate falsam, probat Aristoteles, loco citato, ex eo quod non stat determinata veritas vel determinata falsitas harum enuntiationum cum contingentia futurorum iisdem enuntiatorum. Est autem haec ejus probatio hujusmodi. — *a)* Propositio est vera, quando ita est in re, sicut dicitur ; est vero falsa, quando non ita est in re, sicut dicitur : proindeque, si de omni effectu, antequam eveniat, verum sit dicere ipsum aliquando futurum esse, omnis effectus, quum nondum est in se sed solummodo in causis suis, jam est determinatus ad sui futuritionem, h. e. ad aliquando existendum in rerum natura. Sed talis antecedens determinatio effectus ad aliquando existendum pugnat cum contingentia effectus : propterea enim effectus aliquis dicitur esse contingens, quia, quamdiu ipse nondum est in se sed solummodo in causis suis, ipse est indeterminatus sive indifferens ad esse et ad non esse, ad fore et ad non fore. — Nec vero possibile est effectum, prouti adhuc est in suis causis, jam esse determinatum ad aliquando existendum, nisi ipsius causae sint inimpedibiliter determinatae ad ipsius productionem. Quodsi omnes omnino causae quae sunt in rerum natura, sint inimpedibiliter determinatae ad producenda ea quae erunt et ad non producenda ea quae non erunt, manifestum est nullam esse contingentiam in effectibus, sed omnia ex necessitate evenire. — *b)* Veritas alicujus propositionis de futuro est incompossibilis cum *non fore* illius quod ea propositione enuntiatur futurum esse. Quamobrem, si de omnibus quae aliquando erunt, determinate verum sit dicere ea aliquando futura esse, impossibile est aliquid eorum non esse futurum. Et sic rursum sequitur omnia ex necessitate evenire, quia quod impossibile est non fieri, hoc necesse est fieri. Non oportebit igitur nos de aliquo consiliari ; quia consilium non est de iis quae ex necessitate eveniunt, sed solummodo de contingentibus, quae possunt esse et non esse. Itidem superflua erit omnis cura a nobis adhibita ad negotia nostra recte gerenda, quia, si omnia ex necessitate eveniunt, sive operemur sive non operemur, erit id quod in suis causis jam praedeterminatum est ut fiat.

Ut autem magis adhuc manifestet quam necessario sequantur ex praedicta positione inconvenientia quae argumentatione modo facta ex ea deducta sunt, supponit Aristoteles aliquid quod secundum se est possibile, nempe ante mille

ex hoc solo loco non sufficienter colligitur quaenam circa quaestionem, quam modo versamus, Aristoteli sententia

annos. quum adhuc nihil de iis quae modo ab hominibus geruntur, deliberatum aut statutum esset. aliquem dixisse aliquid hoc nostro tempore eventurum esse, puta talem civitatem subversum iri. alium vero dixisse hoc non esse eventurum. Tum hunc in modum ratiocinatur : Si vera sit sententia ponens in omnibus propositionibus de futuris alteram contradictionis partem esse determinate veram. alteram vero esse determinate falsam, necesse est dicere unum duorum praedictorum hominum dixisse verum, alterum vero dixisse falsum. Sequitur proinde ex praedicta sententia jam tum determinatum fuisse in rerum natura ut ita fieret sicuti factum iri dixit ille qui veram propositionem protulit. Itidem, facta suppositione ante mille annos de omnibus aliis quae modo apud homines fiunt, contradictorias propositiones enuntiatas fuisse, oportet consentanee ad praedictam sententiam dicere haec omnia jam tum in rerum natura determinata fuisse ut nostro tempore evenirent. Verum sequitur tale impossibile ex illa sententia, etiamsi supponatur neque ante mille annos neque alio quocumque tempore praeterito aliquam propositionem de iis quae modo contingunt, prolatam fuisse. Et hoc propterea, quia nihil differt quantum ad rerum existentiam vel eventum, utrum aliquid a nobis dicatur vel non dicatur. Non enim propter nostram affirmationem vel negationem mutatur cursus rerum, ut aliquid sit vel non sit ; quia veritas nostrae enuntiationis non est causa existentiae rerum, sed potius est e converso. Quamobrem, si in quocumque tempore praeterito ita se habebat veritas enuntiationum de futuris quibuslibet, ut necesse esset alteram oppositarum enuntiationum vere dici, et ad hoc quod necesse est aliquid vere dici, sequitur necesse esse illud esse vel fieri, consequens est unumquodque eorum quae modo fiunt, sic se habere ut ex necessitate fiat. Et quia eadem est habitudo eorum quae nunc dicuntur ad ea quae futura sunt, quae erat eorum quae prius dicebantur ad ea quae sunt praesentia vel praeterita, oportet ultimato concludere omnia ex necessitate evenisse et evenire et eventura esse, si de omni quod fit, antequam fiat, verum sit dicere illud aliquando futurum esse.

Porro hanc Aristotelis doctrinam de impossibilitate certitudinaliter cognoscendi futura contingentia, in quantum hujusmodi, sanctus Thomas approbat ut omnino veram et ut nihil prorsus continentem quod contrarietur certitudini praescientiae divinae. Notat videlicet sanctus Doctor futura contingentia posse considerari dupliciter. *Primo quidem modo*, secundum quod praecontinentur in suis causis, et secundum talem modum ait ea considerari ut sunt formaliter futura et contingentia, sic porro impossibile esse ea certitudinaliter subdi cognitioni alicujus intellectus, etiamsi sit divinus; quia, prouti praecontinentur in suis causis, haec futura se habeant ad utrumlibet, ita ut aeque possibile sit ea fore atque ea non fore. Infertque inde simpliciter impossibile esse futura contingentia certitudinaliter cognosci ab aliquo intellectu creato. Cujus consequentiae rationem assignat ex eo quod omnis intellectus creatus continetur sub ordine temporis, ita ut ejus cognitio respiciat futura, ut sunt formaliter futura. Hinc videlicet ait fieri ut omnis talis intellectus

menti insederit, praesertim quum ibi non agat Aristoteles de cognoscibilitate futurorum contingentium per comparationem ad intellectum divinum. Conveniunt porro nobiscum in hoc modo interpretandi locum citatum Aristotelis s. Thomas (in Comm. in librum I Perihermenias, lect. 14, atque alibi

non possit cognoscere futura contingentia, nisi secundum illud esse quod habent in suis causis; quia, quod attinet ad illud esse quod aliquando habebunt in seipsis, illud respectu talis intellectus sit adhuc nihilum, ideoque non possit respectu ipsius habere rationem veri et cognoscibilis, quum unumquodque sit verum et cognoscibile secundum eum modum quo ei competit esse. *Alio vero modo* ait futura contingentia posse considerari secundum quod extra suas causas actu sunt in seipsis; et secundum talem modum ait ea non considerari ut futura et ut contingentia, sed magis ut praesentia et ut determinata ad unum, quia unumquodque, quando est, necesse est esse. Porro secundum talem modum ait haec futura subdi intuitioni intellectus divini, et propterea ea certitudinaliter a Deo cognosci. Quippe cognitionem intellectus divini non contineri sub ordine temporis, sed aeternitate mensurari, ita ut quaecumque totius temporis decursu aguntur, licet per comparationem ad se invicem sint successiva, per comparationem tamen ad ipsam sint praesentia. Et propterea aeterna praescientia divina, utut sit certa et infallibilis, non magis auferri contingentiam ab actibus humanis quam praesenti alicujus visione qua videt Socratem sedentem, aufertur contingentia a sessione Socratis. Utcumque enim aliquid contingenter eveniat ex suis causis, ex supposito tamen quod ipsum est, necesse esse ipsum esse; porro talem solummodo necessitatem, quae hypothetica est quaeque optime stat cum contingentia, praesupponi in actibus humanis ad hoc ut infallibiliter terminare possint aeternum intuitum intellectus divini.

Ita tradit Angelicus Doctor non solum in lectionibus 13 et 14 libri primi *Perihermenias*, ubi late explicat et probat doctrinam Aristotelis supra relatam, sed et in aliis locis suorum operum quamplurimis. Sic, quod speciatim attinet ad impossibilitatem certo cognoscendi futura contingentia, considerata formaliter ut sunt futura et contingentia, ait in Sent. I. dist. 38, quaest. 1, art. 5. ad 2^{m} : « Futurum contingens non est determinate verum, antequam fiat, quia non habet causam determinatam. » Et quaest. 16 de Malo, art. 7 : « Quia unumquodque, inquit, cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphysicorum, hinc est quod ea quae sunt ad utrumlibet, non possunt praecognosci in suis causis determinate, sed sub disjunctione, utpote quae erunt vel non erunt : sic enim habent veritatem. » Et inde, quaestione 2^{a} de Veritate, a. 12, sic generaliter concludit : « Ex quo patet contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit. Unde impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea, *ut futura sunt*. » Quod explicatius repetit ibid., in solutione ad 6^{m}, et late prosequitur in Summa, p. I^{a}, quaest. 14, art. 13, et in Summa c. gentes, lib. I, c. 67, et alibi saepe.

saepe), Aureolus (apud Capreolum in I Sent., dist. 38, q. 1. a. 3 et dist. 39, q. 1, a. 2), Catharinus (in Opusculo de praescientia et providentia) aliique.

Tullius. Multo vero rectius tamquam erroris reus hic traducitur 2° Cicero, qui in libro II de Divinatione negat « fortuita » [intelligit porro hoc nomine quaelibet futura contingentia] vel ab ipso Deo infallibiliter praesciri posse, ea ductus ratione quod, si haec certo Deus praesciret, necessario evenirent; si autem necessario evenirent, jam non essent fortuita sive contingentia. Ejus verba sunt : « Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur ut sciat quid casu et fortuna futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; si certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio. Aut si negas esse fortunam, et omnia quae sunt quaeque futura sunt ex omni aeternitate definita dicis esse fataliter, muta definitionem divinationis quam dicebas praesensionem esse rerum fortuitarum. »

Sociniani. Tandem 3°, ex haereticis, Deo nonnisi conjecturalem notitiam futurorum contingentium, priusquam haec fiant, concesserunt Sociniani. Quorum ratio est, quod futura contingentia neque habent esse determinatum in suis causis, neque, priusquam sint, habent esse ullum in semetipsis : unde concludunt haec neque habere veritatem aliquam fundamentalem ex parte objecti, quum verum sic sumptum convertatur cum *esse* rei, neque proinde haec posse habere veritatem formalem ex parte alicujus intellectus cognoscentis, quum veritas formalis conformetur vero fundamentali tamquam suae regulae atque mensurae, illudque proinde praesupponat.

Propositio.

Deus ab aeterno certo atque infallibiliter cognoscit omnia futura contingentia.

Argumentum a priori quod pro praescientia disp. 65, cap. 4 et disp. 66, cap. 3) nitantur hanc propositionem adstruere argumentatione a priori, contendentes eam

171. Sunt inter recentiores qui cum Vasquez (in I^{am},

certitudinaliter colligi *ex infinitate intellectus divini* et *ex aeterna veritate fundamentali futurorum contingentium*. Ita videlicet ratiocinantur. Intellectus divinus, quippe cujus virtus sit infinita, se extendit ad certo et infallibiliter cognoscendum omne quod quocumque modo est intelligibile. Sed futura, quantumvis contingentia et libera, sunt ab æterno intelligibilia, eo quod in propositionibus contradictoriis quae de eis formari possunt, altera contradictionis pars est determinate vera, verum autem et intelligibile convertuntur. Ergo intellectus divinus ab æterno certo et infallibiliter cognoscit omnia futura contingentia.

Via a quibusdam adducitur ex aeterna cognoscibilitate futurorum contingentium.

172. Minorem hujus argumenti, nimirum in propositionibus singularibus de futuris contingentibus alteram contradictionis partem esse determinate veram, alteram vero esse determinate falsam, probant praedicti auctores, — tum *a)* ex eo quod vi principii contradictionis hoc disjunctum : Petrus cras peccabit aut non peccabit, sit necessario verum, nequeat autem illud esse verum nisi ratione alterius suae partis determinate sumptae, quandoquidem ad veritatem disjunctivae requiratur alteram ejus partem esse determinate veram; — tum *b)* ex eo quod verum in propositionibus sit id quod rei enuntiatae sit consonum, falsum vero sit id quod rei enuntiatae sit difforme, omnis autem propositio qua aliquid affirmetur aut negetur, aut consonum sit rei enuntiatae aut eidem sit difforme ; — tum *c)* ex eo quod unus alteri non contradicat, nisi quatenus unus eorum dicat verum, alter vero eorum dicat falsum, quodque per consequens si duorum quorum unus diceret : Petrus cras peccabit, alter vero diceret : Petrus cras non peccabit, neuter diceret verum vel falsum, sequeretur neutrum alteri contradicere, hoc porro appareat esse absurdum, quia sic duae hae propositiones : Petrus cras peccabit, Petrus cras non peccabit, non haberent contradictoriam oppositionem ad se invicem; — tum *d)* ex eo quod si nulla contingentia essent determinate futura, sed quodlibet eorum esset anceps ad fore et ad non fore, ille qui determinate diceret aliquod contingens futurum esse, diceret falsum, et sic omnis propositio affirmativa de futuro contingenti esset determinate falsa : unde, quia omnis propositio qua contradicitur propositioni falsae, est vera, sequeretur omnem propositionem negativam de futuro contingenti esse

Rationes factae pro assumptione hujus argumenti.

determinate veram : hoc autem, praeterquam quod manifesto absurdum sit, ostendat contradictionem implicari in sententia asserente propositiones singulares de futuris contingentibus neque esse determinate veras, neque etiam esse determinate falsas ; — tum denique *e)* ex eo quod, quum omnis qui profert aliquam propositionem, exercite asserat hanc propositionem esse veram, si haec propositio : Petrus cras peccabit, non sit vera, necesse sit eum qui profert hanc propositionem dicere falsum et per consequens eum, qui ei contradicat, dicendo : Petrus cras non peccabit, dicere verum, quia, si et is diceret falsum, duo contradictoria simul essent falsa et sic tolleretur principium contradictionis : hinc porro rursum appareat sine implicantia contradictionis asseri non posse in propositionibus de futuris contingentibus neutram contradictionis partem esse determinate veram vel determinate falsam.

Inefficacia praedictae rationis demonstrandi praescientiam divinam.

173. De tali tamen ratione demonstrandi Deum esse praescium futurorum contingentium, dicendum est eam esse prorsus inefficacem ; quia id quod veluti medium probationis in ea accipitur, minus est manifestum quam ipsa conclusio. Nempe quod dicitur in hujus argumentationis Minore, futura videlicet contingentia habere aeternam veritatem fundamentalem in semetipsis, id, si intendatur fieri sermo de ea veritate quae competit futuris contingentibus respectu intellectus divini, est verissimum quidem ; nec tamen id est per se manifestum, neque etiam id aliunde est demonstrabile quam ex ipso facto praescientiae divinae. Quinimmo, propositio hanc aeternam veritatem fundamentalem futurorum contingentium asserens, quantum est ex intrinseca habitudine suorum terminorum,est adeo immanifesta ut necesse habeant auctores ab ea removere manifestam repugnantiam conceptuum. Quod satis patet ex eo quod, si secus esset, neque *a)* tam ipsi laborarent in assignando modo quo Deus cognoscit futura contingentia ; neque *b)* tam studiose ipsi inquirerent in rationem conciliandi infallibilitatem praescientiae divinae cum libertate actuum humanorum ; neque demum *c)* potissima ratio impugnandi praescientiam divinam sumeretur ex eo quod determinata veritas futurorum contingentium pugnet cum eorumdem contingentia. Accedit *d)* quod manifestum est processum quem tenent Vasquez

ejusque sequaces in demonstranda propositione illa minore sui argumenti, esse sophisticum. Ex eo enim quod intrinsece repugnet in propositionibus contradictoriis de futuris contingentibus alteram partem non esse determinate veram, ipsi conantur inferre futura contingentia habere aeternam veritatem fundamentalem in semetipsis, quum tamen veritas formalis non insit alicui propositioni nisi dependenter a veritate fundamentali quae inest rei per propositionem enuntiatae ; quumque per consequens nequeat analytice ostendi in propositionibus de futuris contingentibus alteram oppositarum enuntiationum esse determinate veram, nisi in quantum prius analytice ostensum fuerit futura contingentia habere aeternam veritatem fundamentalem in semetipsis.

Hinc facile est diluere singulas rationes quas in probatione propositionis illius minoris sui argumenti accumulant Vasquez et auctores cum eo sentientes. In omnibus enim vel aperte vel latenter sumitur idipsum quod demonstrandum esset.

Diluuntur rationes quibus analytice ostendi intenditur aeterna cognoscibilitas futurorum contingentium.

Ad 1^am^ *dicitur* per propositionem disjunctivam non affirmari determinate aliquam disjunctionis partem, sed indeterminate hanc vel illam. Ideoque, *quantum est praecise per formam propositionis disjunctivae*, non requiri ad veritatem talis propositionis aliquam ejus partem esse veram in sensu disjunctivo, h. e. determinate et distincte, sed satis esse aliquam ejus partem esse veram in sensu disjuncto, h. e. indeterminate et confuse. Hinc, si ad veritatem alicujus propositionis disjunctivae insuper requiratur ut aliqua ejus pars sit determinate vera, oportere ut ratio talis necessitatis proveniat ex hujus propositionis materia. Eamque esse causam cur in propositionibus disjunctivis quae sunt de praeteritis vel de praesentibus vel de futuris necessariis, necesse sit aliquam partem disjunctionis esse determinate veram. Quippe quae sunt praeterita vel praesentia vel necessario futura, haec a parte rei determinate fuisse vel esse vel futura esse. Ut ergo etiam in propositionibus quibus sub disjunctione enuntiantur contradictoria de futuris contingentibus, verum sit dicere alteram disjunctionis partem esse determinate veram, oportere supponi jam probatum esse futura contingentia habere a parte rei in semetipsis aeternam veritatem fundamentalem. Et sic manifestum reddi princi-

pium peti a Vasquezio, quando assumptionem principalis sui argumenti ex eo probat quod in omni propositione disjunctiva necesse sit aliquam disjunctionis partem esse determinate veram. Sumi videlicet ab eo, quum tali probationis medio utitur, idipsum quod sibi demonstrandum foret.

Ad 2^am^ *dicitur*, propositionem esse veram vel falsam, secundum quod est conformis vel difformis ei quod est a parte rei. Et sic non posse sumi omnem propositionem, haud excepta ea quae est de futuris contingentibus, esse vel conformem vel difformem rei enuntiatae, nisi supponatur futura contingentia habere a parte rei in semetipsis aeternam veritatem fundamentalem; hoc porro esse idipsum cujus probatio hic quaeritur. In secunda ergo hac ratione, haud secus atque in prima, committi petitionem principii.

Ad 3^am^ *rationem dicitur*, in ea apertissime committi petitionem principii. Dicere enim unum non posse contradicere alteri, nisi unus dicat determinate verum, alter vero dicat determinate falsum, hoc idem est atque dicere in omnibus propositionibus, etiamsi sint de futuris contingentibus, alteram contradictionis partem esse determinate veram, alteram vero esse determinate falsam, quae est ipsissima propositio quam hic demonstrari oporteret.

Ad 4^am^ *dicent* adversarii eum qui de futuro contingente, ut est formaliter futurum contingens, determinate asserit illud futurum esse, non quidem dicere verum, nec tamen propterea dicere falsum; quia ad hoc ut diceret falsum, oporteret rem esse determinatam ad oppositum illius quod de ea ipse affirmat, nempe *ad non fore sui*. — Ceterum, dum supponit arguens propositionem propter hoc ipsum quod non est vera, esse necessario falsam, et sic in propositionibus, *etiamsi sint de futuris contingentibus*, non cadere medium inter verum et falsum, ipse manifesto sumit pro concesso idipsum quod sibi demonstrandum foret. Illud quippe est id quod modo in quaestione versatur, utrum videlicet propositiones de futuris contingentibus ut sic, sint necessario vel verae vel falsae. Dicuntque qui hanc quaestionem negative solvendam esse putant, hujusmodi propositiones non esse capaces veritatis vel falsitatis, quia veritas vel falsitas in propositionibus de secundo adjacente dicat relationem conformitatis vel difformitatis ad esse vel non esse rei, quae est

propositionis subjectum ; tali autem relatione impossibile sit propositionem referri ad rem quae neque sit determinata ad esse neque etiam ad non esse.

Ad 5^am^ *respondetur*, simpliciter negando eum qui profert propositionem de futuro contingente, exercite asserere hanc suam propositionem esse veram. Ratioque manifesta hoc negandi sumitur ex sponsionibus quae fiunt de re aliqua contingenter futura. Qui enim faciunt hujusmodi sponsiones, asserunt effectum contingentem esse eventurum, non quod non haereant ancipites circa hujus rei eventum, sed quia volunt experiri utrum casu sint incisuri in id quod revera continget.

Ceterum, dato omni eo quod sumitur in hac ultima ratione, quae est Suarezii, non tamen sequitur conclusio intenta. Dicent enim adversarii in eo qui dicendo : Petrus cras peccabit, exercite assereret hanc suam propositionem esse veram, non unum sed duo haberi judicia. Prius videlicet ejus judicium, omnino directum, esse illud quo de peccato Petri diserte pronuntiat illud futurum esse ; et tale ejus judicium, uti et judicium ei contradictorie oppositum, neque esse verum neque falsum. Alterum vero ejus judicium, quasi reflexum, esse illud quo de priore illo suo judicio exercite asserit illud esse verum : et tale ejus judicium esse falsum ; ei tamen non contradici propositione dicente prius ejus judicium esse falsum, sed propositione dicente prius ejus judicium non esse verum.

Quo genere argumentorum demonstrandum sit factum praescientiae divinae.

174. Attenta igitur inefficacitate praedictae rationi argumentandi a priori, nos dicimus non ex cognoscibilitate sive aeterna veritate fundamentali futurorum contingentium, ac si videlicet haec per se nobis esset perspecta, argui posse Deum esse praescium futurorum contingentium, sed, contra, ex eo quod Deus ab aeterno est praescius futurorum contingentium, concludendum esse futura contingentia habere ab aeterno determinatam veritatem fundamentalem. Quod vero attinet ad rationes quibus ipsummet factum praescientiae divinae efficaciter adstrui queat, dicimus eas non esse alias ab iis rationibus quibus ostenditur Deo inesse perfectissimam providentiam. Cujusmodi argumentis probat praesentem conclusionem s. Thomas in Quaest. dispp. de Verit., q. 2, a. 12. Iisdemque nititur intellectus vulgaris, quando Deo adscribit certam cognitionem futurorum contingentium.

Quia videlicet omnes concipiunt Deum esse ens summe providum, idcirco omnes etiam concipiunt Deum esse praescium futurorum. Et eatenus etiam ex conceptu vulgari Dei, tanquam ex signo, efficaciter arguitur pro veritate praescientiae divinae. Uti enim antea ostensum est, judicium quod omnes homines uniformiter proferunt de Deo, est judicium naturae cui repugnat subesse falsum.

Probatio rationalis ostendens Deo ab aeterno inesse certam praescientiam futurorum contingentium.

175. PROBATUR itaque propositio I° *ratione*, idque tripliciter. 1° *Ex eo quod Deus est causa rerum per intellectum et voluntatem.* Argumentum est hujusmodi. Quum Deus sit agens per intellectum et voluntatem, nihil ipse causat nisi efficaciter intendens finem aliquem : quum autem sit motor immobilis ac subinde non habeat causam finalem qualemcumque, finis quem ipse efficaciter in omnibus suis operibus intendit, nequit esse alius quam ipsemet. Sed res quae non sunt naturae intellectivae, nequeunt efficaciter ordinari a Deo in finem qui sit ipse Deus, nisi mediante creatura intellectuali. Ipsamet vero creatura intellectualis nequit efficaciter ordinari a Deo in talem finem, nisi secundum quod Deus ejus actiones liberas, si sint bonae, remuneretur, si vero malae sint, puniat. Remunerari porro et punire actiones liberas Deus non potest, nisi eas cognoscat. Unde concludendum est Deum *aliquando saltem* cognoscere omnes actiones liberas, sive bonas sive malas. Sed si Deus aliquando cognoscit actiones liberas, ab aeterno eas cognoscit, — tum quia *a*) quum cognitio Dei aeternitate mensuretur, Deus non valet temporaliter discere res ex eventu, sicut nos; — tum quia *b*) quod jam revera existat actio libera, id nullum valet habere influxum in cognitionem quam de hac actione Deus habet, quum Deus non patiatur a rebus. Relinquitur igitur ut Deus ab aeterno certo et infallibiliter cognoscat omnia futura contingentia.

1. Ex causatione rerum a Deo per intellectum et voluntatem.

2. Ex attemperatione quam per providentiam divinam induci oportuit inter necessarios eventus ordinis physici et contingentes eventus ordinis historici.

2° *Ex eo quod* ex una parte *ad Dei providentiam circa ordinem moralem pertinet ut, nisi obstet aliquid, ipse exaudiat supplices hominum preces*, quo sic efficaciter moveantur homines ad cultum Deo debitum reddendum ; ex alia vero parte ad providentiam Dei circa ordinem physicum pertinet ut ipse sufficienter prospiciat stabilitati legum naturae. Ut igitur duo illi ordines providentiae inter se apte conciliarentur, oportuit a Deo talem stabiliri primaevum ordinem

causarum naturalium ex quo plerumque res a Deo petitae naturaliter evenirent. Sed, nisi Deus ab aeterno praeviderit liberas hominum preces, talem primaevum ordinem causarum naturalium ipse aeterno suo decreto eligere nequivit. Si autem ab aeterno Deus praevidit liberas hominum preces; ergo praevidit etiam ceteras hominum actiones liberas, quum, quantum attinet ad modum eas cognoscendi, par sit ratio de omnibus.

3° *Ex eo quod*, uti mox probabitur, *nequit providentia Dei esse perfecta, nisi sit in eo praescientia conditionata*, per quam antecedenter ad omne suum decretum certo cognoscat quae actiones liberae determinate ab unoquoque agente libero processurae essent, facta hypothesi quod tale agens liberum in tali vel tali ordine rerum sub talibus vel talibus adjunctis poneretur. Ergo per hoc quod Deus in suo decreto creandi cognoscit purificandam esse conditionem quod tale vel tale agens liberum in tali vel tali ordine rerum sub talibus vel talibus adjunctis ponetur, ipse in eodem hoc suo decreto omnes actiones liberas agentium liberorum cognoscit tamquam absolute futuras. 3. Ex praescientia conditionata intellectui divino inexistente.

176. Probatur II° *ex Scriptura*, quae scilicet non solum passim asserit Deum intueri omnes motus voluntatis, etiam maxime arcanos, v. g. Job XXXI. 4 : « Nonne ipse considerat vias meas et cunctos gressus meos dinumerat ? » et Proverb. XV. 3 : « In omni loco oculi Domini contemplantur bonos et malos ;» — verum insuper 1° claris apertisque verbis edisserit actiones liberas, antequam hae in tempore fiant, Deum jam ab aeterno praescire. Huc in primis pertinet locus ille ex Dan. XIII. v. 42, frequentissime a Patribus adhibitus, ubi Susanna Deum sic orat : « Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, *qui nosti omnia antequam fiant.* » Hic Susanna, propter crimen adulterii, quod per calumniam ei impegerant seniores judices, mortis damnata, testem suae innocentiae invocat Deum. Ad probandum autem Deum esse hujusce idoneum testem, asserit Deo esse perspectas etiam eas cujusque hominis actiones, quae aliis hominibus plerisque sunt ignotae ; unde contingit homines per falsum testimonium circa talia decipi. Rationem autem discriminis quod quantum ad hoc viget inter Deum hominesque, inde assignat Susanna, quod non sicut hominibus, Probatio scripturistica.

ita etiam Deo opus est experimentali notitia ad noscendas alicujus actiones, quippe qui omnia noscat antequam fiant. — Adde illud Eccli. XXIII. 27 : « Et non intelligit [peccator] quoniam omnia videt oculus illius, quoniam expellit a se timorem Dei hujusmodi hominis timor, et oculi hominum timentes illum, et non cognovit quoniam oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes. *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita : sic et post perfectum respicit omnia.* » — Tum illud Ps. CXXXVIII. 3 et sqq. : « *Intellexisti cogitationes meas de longe*, semitam meam et funiculum meum investigasti. *Et omnes vias meas praevidisti*, quia non est sermo in lingua mea. Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua ; tu formasti me et posuisti super me manum tuam. » Circa ultima haec verba prophetae, nota rationem unde ostendit Deum esse praescium futurorum contingentium, eam scilicet quod Deus est *causa provida hominis*. — Demum huc adduci possent omnia vaticinia Veteris et Novi Testamenti ; nam, ut merito scribit Tertullianus, libro III contra Marcionem, c. 5 : « Praescientia Dei tantos habet testes quantos fecit prophetas. »

Ulterius 2° hanc praescientiam futurorum liberorum Scripturae passim commendant tamquam dotem divinitatis exclusive propriam. Quo pertinet illud Isaiae XLI. 21-23, ubi Deus provocat idola ad secum in judicio contendendum de vera divinitate : « Prope facite judicium vestrum, dicit Dominus [h. e. appropinquate ad me, ut simul judicemur, vos idola] : afferte [h. e. allegate] si quid forte habetis [unde scilicet probetis vos esse Deos], dixit rex Jacob. Accedant et *nuntient nobis quaecumque ventura sunt.* Priora quae fuerunt nuntiate : et ponemus cor nostrum et sciemus novissima eorum, et quae ventura sunt indicate nobis. *Annuntiate quae ventura sunt in futurum et sciemus quia Dii estis vos.* » — Consimile est illud ejusdem Isaiae XLIV. 6, 7 : « Ego primus et ego novissimus, et absque me non est Deus. Quis similis mei ? Vocet et annuntiet, et ordinem exponat mihi ex quo constitui populum antiquum : ventura et quae futura sunt annuntient eis. »

Porro 3° rationem cur cognitionem futurorum liberorum

oporteat per modum praescientiae ab aeterno convenire Deo, hanc assignat Scriptura, quod cognitio Dei aeternitate mensuratur. Quomodo v. g. Eccli. XXXIX, 24 : « Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. *A seculo usque in seculum respicit*, et nihil est mirabile in conspectu ejus. »

Probatio patristica.

177. Probatur III° *ex Patribus*, ex quibus sufficiat accepisse haec duo : *primo*, tam esse cuique homini lumine naturali manifestum Deum esse praescium futurorum contingentium, quam Deum existere. Sic v. g. Augustinus (de Civ. Dei, lib. V, cap. 9) : « Confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est. » Unde Ciceronem ait, « ut praescientiam tolleret, divinitatem sub aliena persona negasse, » atque « ita homines dum vult facere liberos, fecisse sacrilegos. » Origenes (apud Eusebium, de Praeparatione Evangelica, lib. VI) : « Quidquid aliquando futurum est, id omne Deum multo ante futurum praenosse, ut Scripturae abesset auctoritas, vel ipsamet ex Dei notione manifestum est cuicumque percipienti excellentem vim mentis divinae. » — *Secundo*, asserunt Patres praescientiam futurorum liberorum esse propriam notam divinitatis, quam scilicet impossibile sit competere alicui creaturae. Sic Tertullianus (Apologetico, cap. XX) : « Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. » Et Origenes (l. c.) : « Nota est divinitatis atque proprius character, futurorum praedictio ; quae scilicet adeo excedit vim mentis humanae, ut, quando quae facta est praedictio, comprobata sit eventu, merito judicetur eam a divino spiritu profectam esse. »

CAPUT VI.

De scientia media.

Notio scientiae mediae ejusdemque discrimen a scientia simplicis intelligentiae et a scientia visionis.

178. Praeter scientiam simplicis intelligentiae, quae est de mere possibilibus, et scientiam visionis, quae est de absolute futuris, solet distingui jam inde a fine seculi XVI tertia scientia in Deo, quam « mediam » vocaverunt, cuique pro objecto assignaverunt *omnes actiones liberas quae nunquam quidem erunt, essent tamen, si conditio aliqua poneretur*. Ratio porro cur tamquam pars divisionis quae adhuc reliqua erat, connumerata sit haec scientia duabus prioribus, curque eidem sit indita « scientiae mediae » appellatio, haec assignatur a Fonseca (Metaph. lib. VI, cap. 2, quaest. 4, sect. 8) et a Molina (in 1^am^, quaest. 14, art. 13, disp. 17 et 18), qui primi de ea speciales tractatus ediderunt, quod ea ita secernitur a scientia simplicis intelligentiae et a scientia visionis, ut tamen de conditionibus utriusque ex aequo aliquid participet et sic inter ambas veluti extremas veluti media incedat. Nam ex una quidem parte ejus objectum non sunt aliqua absolute futura, et secundum hoc ipsa participat aliquid de conditione scientiae simplicis intelligentiae receditque a conditione scientiae visionis ; ex alia tamen parte, idem hoc ejus objectum non est aliquid mere possibile sed tale quod, si poneretur aliqua hypothesis, revera futurum esset, et secundum hoc ipsa participat aliquid de conditione scientiae visionis receditque a conditione scientiae simplicis intelligentiae. Quodsi comparatio scientiae simplicis intelligentiae ad scientiam visionis fiat secundum quod ex parte suorum objectorum prima est necessaria, altera libera, rursum tertia haec scientia invenitur esse media inter utramque : nam ejus objectum non pendet quidem ab exercitio libertatis divinae, et secundum hoc ipsa participat aliquid de conditione scientiae necessariae ; pendet tamen hoc ejus objectum ab exercitio libertatis creatae, et secundum hoc ipsa participat aliquid de conditione scientiae liberae.

179. Quod jam attinet ad objectum scientiae mediae, illud non complectitur solummodo, uti hactenus perspicuitatis gratia supposuimus, *a*) actiones liberas, quae licet fierent, si conditio aliqua poneretur, revera tamen defectu hujus conditionis nunquam fient; sed etiam *b*) omnes actiones liberas quae totius temporis decursu revera fient, quatenus tamen actiones hujusce secundi generis considerantur in signo rationis priore ad decretum voluntatis divinae eas transferens a statu futuritionis conditionatae ad statum futuritionis absolutae. — Omnia haec objecta scientiae mediae vocantur *futura libera conditionata*, *futura libera sub conditione*, *futura contingentia conditionalia*, vel demum unica voce *futuribilia*. Ipsaque scientia media dicitur etiam *scientia futurorum sub conditione*, *scientia conditionata*, vel *praescientia conditionata*. Objectiva amplitudo scientiae mediae.

180. Quod vero attinet ad propositiones conditionales, quae de hisce futuris sub conditione enuntiantur, jam ulterius animadvertendum est tales propositiones non enuntiari in *sensu illativo*, h. e. inferendo conditionatum e conditione, quia sic falsae essent; sed per eas simpliciter significari quid de facto, licet contingenter, fieret, si conditio poneretur. Et quidem si in tali sensu hae propositiones enuntientur, ipsae verae sunt, dummodo id quod sub conditione per ipsas affirmatur, revera fieret, si poneretur conditio. Nimis siquidem ineptum est id quod contenderunt Thomistae quidam seculi XVII, omnem scilicet propositionem conditionalem facere sensum illativum. Secundum quod enim diversificatur ratio nexus qui intercedere potest inter conditionem aliquam et conditionatum, ponenda sunt diversa genera propositionum conditionalium. Quocirca *a*) quando nexus inter conditionem et conditionatum est *necessarius*, propositio conditionalis est illativa et semper vera. Quando vero *b*) nexus inter conditionem et conditionatum est quidem *aliquis*, *contingens tamen*, ita ut conditio vere habeat aliquem influxum relate ad positionem conditionati, non tamen talem ut, posita conditione, necesse sit poni conditionatum, tunc si ex intentione enuntiantis, quam manifestant adjuncta vel contextus, propositio conditionalis sit illativa, propositio est falsa; si vero propositio sit *simpliciter indicativa eventus* tamquam de facto secuturi, si poneretur conditio, propositio est vera, si Propria ratio propositionum conditionalium ad objectum scientiae mediae pertinentium.

ille eventus revera sequeretur, falsa vero, si non sequeretur. Tandem *c*) quando nexus inter conditionem et conditionatum est *nullus omnino*, propositio conditionalis sive ex intentione enuntiantis sit illativa sive sit indicativa eventus, semper est falsa. Cujusmodi sunt propositiones conditionales quas vocant *de conditione disparata* sive *de conditione impertinente*, haec v. g. : Si Turca cras dormiet, Papa breviarium recitabit.

Sub quanam conditione intelligendae sint enuntiari propositiones de futuris liberis conditionatis.

181. Ultimo demum loco animadvertendum est ad veritatem propositionum de futuris liberis conditionatis omnino requiri ut conditio quae in eis enuntiatur tamquam conditionans actum liberum, non accipiatur *solitarie ac divisim* a ceteris adjunctis agentis; verum haec conditio ita mentaliter integranda est ut stet *pro totali complexu omnium adjunctorum tam intrinsecorum quam extrinsecorum, quibus actus primus proximus voluntatis complete constituitur*, quibusque voluntas qualitercumque sive inclinatur ad agendum sive ab agendo retrahitur.

Quaestio hic discutienda.

182. Quaeritur hic utrum Deus antecedenter ad omne decretum suae voluntatis certo atque infallibiliter cognoscat determinatam veritatem vel determinatam falsitatem omnium propositionum conditionalium, quae, secundum quod constitutiva atque adjuncta actus primi proximi supponuntur variari, in infinita multitudine formari possunt circa quodlibet liberum arbitrium creabile. — Affirmant id post Fonsecam ac Molinam quum ceteri auctores scholae quam «Molinianam» vocant, tum in primis omnes auctores Societatis. Negaverunt vero id Thomistae seculi XVII, hisce maxime nixi argumentis, quod 1° futura libera sub conditione non habeant determinatam veritatem neque in se, quandoquidem nunquam erunt, neque in suis causis proximis, quandoquidem hae sunt indeterminatae ad utrumlibet, neque in voluntate divina, quandoquidem hujus nulla existunt decreta circa hujusmodi futura; quod 2° esse in Deo scientiam mediam, qua cognoscat Deus hujusmodi futura libera conditionata, sit doctrina quae usque ad tempora Fonsecae ac Molinae fuerit plane incognita : hoc porro, in re intime attingente gravissima dogmata fidei, sit manifestum argumentum falsitatis; quod 3° hoc sit commentum Semipelagianorum, jamdudum manifestae absurditatis convictum a s. Augustino, a s. Prospero et a s. Fulgentio.

Propositio.

Deus antecedenter ad omne decretum suae voluntatis certo atque infallibiliter cognoscit omnia futura libera conditionata.

183. PROBATUR I° *ratione*, supposito tamen duo esse manifesta, scilicet *a*) esse in Deo providentiam absolute perfectissimam, et *b*) ad perfectissimam hanc Dei providentiam pertinere ut in ordinandis rebus ad finem sese earum naturis accommodet, ideoque ut, quantum attinet ad agentia libera, ipsis provideat per media contingentia, talia scilicet quae non habeant ab intrinseco necessarium nexum cum effectu nec proinde in hujus certam cognitionem perducere queant.

Probatio rationalis ostendens esse in Deo scientiam futurorum liberorum conditionatorum omne decretum voluntatis divinae antevertentem.

His itaque suppositis, probatur propositio tripliciter, scilicet 1° *Ex eo quod impossibile est Deum sua decreta circa agentia libera sapienter ac provide formare, nisi antecedenter ad haec sua decreta noverit quid acturum esset unumquodque horum agentium liberorum, facta hypothesi quod in tali vel tali rerum ordine sub talibus vel talibus adjunctis constitueretur.* Argumentum est hujusmodi : Inter media externa quae naturaliter unicuique homini subserviunt ad finem suum ultimum consequendum, praecipuum locum sibi vindicant tum varii eventus ordinis physici tum consortium sociale cum aliis hominibus. Quia ergo proprius effectus providentiae cernitur in apta dispositione mediorum ad finem, pertinet ad providentiam Dei circa agentia libera induci harmonicam quamdam coaptationem — tum inter seriem physicam eventuum naturalium atque seriem historicam actionum humanarum — tum inter varias illas series actionum a singulis hominibus procedentium quarum totalis complexio constituit ordinem historicum. Sive enucleatius, ad hoc ut sit perfecta providentia divina circa agentia libera, oportet 1° ita per eam attemperari successivos eventus necessarios ordinis physici successivis eventibus liberis ordinis historici ut, prouti contigerit variari adjuncta moralia quae homines bene vel male sua libertate utendo adduxerint, varientur etiam casus adversi vel prosperi, laeti vel tristes, quos ipse rerum cursus ex ordine agentium physicorum progignendus hominibus feret, puta ut alio quidem tempore

1. Ex necessaria praesuppositione hujus scientiae ad hoc ut decreta voluntatis divinae circa agentia libera sapienter ac provide formentur.

congruenter ad adjuncta moralia in quibus homines versabuntur, ipsis contingant grandines, exustiones vastationesve terrarum, morbi, luctus, orbitates proximorum atque carorum, alio vero tempore congruenter ad mutata adjuncta moralia, iisdem contingant salubres imbres, benignae tempestates, uberes messes, sospitas atque incolumitas proximorum ac carorum. Oportet 2° eadem Dei providentia ita attemperari successivas actiones hominis cujusque successivis actionibus hominum aliorum ei socialiter conviventium, ut, prouti aliis temporibus aliter exegerint adjuncta moralia in quibus aliquis homo bene vel male agendo se constituerit, ipse in commercio aliorum modo inveniat adjumenta, modo impedimenta, modo levamina, modo gravamina, nunc occasiones et opportunitates, nunc offendicula et importunitates. Et huc etiam pertinet ut certis quibusdam epochis, quum aut late invaluerint errores pestiferi de Deo aut collapsi penitus fuerint mores, Deus suscitet viros quosdam doctrina, sanctitate aliisque dotibus egregios qui, immensum quemdam influxum moralem in suos coaetaneos exercentes, eos ad agnitionem cultumque Dei et ad praxin honestatis reducant. Sed nisi Deus antecedenter ad suum decretum creandi jam novisset quid quisque homo acturus esset ex hypothesi quod in tali vel tali rerum ordine sub talibus vel talibus adjunctis consortii cum aliis hominibus constitueretur, impossibile ei fuit talem ordinem causarum naturalium eligere cujus successivi effectus apte congruerent cum successivis eventibus ordinis historici; itemque impossibile ei fuit secundum talem ordinem simultaneitatis vel successionis homines creare ut et horum actiones sibi invicem apte attemperarentur. Quomodo enim Deus ordinem causarum naturalium ita instituere potuisset ut in poenam idololatriae a rege Achab et ab Israelitis ipsius temporis admissae oriretur in regno Israelitico siccitas trium annorum (3 Reg. XVII, 1), nisi antecedenter ad suum decretum creandi ipse jam certo scivisset fore ut rex Achab et ejus populus, si in tali determinato rerum ordine sub talibus determinatis circumstantiis constituerentur, revera in peccatum idololatriae prolapsuri essent? Aut quomodo Deus potuisset condere decretum de creandis talibus vel talibus hominibus qui missione aliqua religiosa vel sociali apud suos coaetaneos fungerentur, nisi antecedenter

ad hoc suum decretum jam certo scivisset hosce homines, si in tali determinato rerum ordine sub talibus determinatis adjunctis consortii cum aliis hominibus ponerentur, revera missionem ipsis destinatam obituros esse?

PROBATUR 2° *ex absurdis*. Si in Deo, antecedenter ad omne ejus decretum circa res, non inveniatur scientia futurorum liberorum sub conditione, eum dirigens in suis decretis formandis, ergo *a*) Deus per sua decreta feretur in incertum; et *b*) ex eventu oportebit eum discere quid revera ex iis quae circa agentia libera disposuit, secuturum sit; ideoque *c*) fieri poterit ut praeter exspectationem ejus quaedam eveniant; unde *d*) si revera aliter atque ipse conjectaverat, res ceciderit, cogetur decreta sua prius concepta reformare atque emendatricem manum suo operi admovere. Quae omnia, ut patet, sunt signa mancae atque imperfectae providentiae et Deum inducunt versatilem in suis decretis ferendis. 2. Ex absurdis consectariis oppositae sententiae.

Porro quo haec omnia, facta in concreto applicatione ad varia objecta decretorum divinorum, magis clarescant, cogitetur Deus in signo priore ad omne suum decretum circa res, tunc quum quadantenus adhuc secum deliberabat de ordine rerum a se eligendo. In omni ordine quem eligere poterat, talis est series atque contextus causarum, ut apta dispositio consequentium magnam partem pendeat ab effectibus antecedentium. Nam quis quoque consequente tempore futurus sit status generis humani, puta quanta futura sit multitudo hominum, quae diversa eorum consortia sive civilia sive domestica, quae sors et conditio uniuscujusque, qui variorum cum variis concursus atque occursus, quae demum aliae relationes plane contingentes quibus homines inter se devinciuntur; haec omnia, inquam, ferme totaliter pendent a modo quo homines exercuerint suam libertatem temporibus antecedentibus. Tali tamen statu generis humani ex antecedente exercitio libertatis maximam partem orituro oportebit contineri media sufficientia ad finem cujusque hominis tunc exstituri; proindeque tali statui attemperanda erunt alia auxilia quae sive per cursum causarum naturalium sive immediate per seipsum Deus cuique homini dispensabit: quandoquidem, deficiente hujusmodi attemperatione, praedicta auxilia, nedum sint opportuna, possent esse nociva. Si ergo Deus antecedenter ad suum decretum nesciat quid sub adjunctis primaevi status quem inducere cogitat, ho-

mines acturi sint, ipse revera per decreta suae voluntatis circa quodque tempus consequens feretur in incertum ; hinc porro jam alia absurda supra recensita pleno gurgite manabunt.

3. Ex radicantia praescientiae Dei absolutae in praescientia ejusdem conditionata.

Probatur demum 3° *argumento ad hominem*, contra eos adversarios qui admittunt esse in Deo aeternam praescientiam futurorum liberorum absolutorum. Argumentum est hujusmodi : Priusquam futura libera absoluta revera sint, nihil inter ea atque futura libera conditionata differt, nisi hoc solummodo, quod de ipsis Deus in suo decreto creandi aeternaliter cognoscit verificandam esse conditionem dependenter a qua revera erunt. Verum in tali conditione, *utpote contingenter nexa cum actione libera*, Deus actionem liberam absolute futuram infallibiliter praescire nequit. Restat proinde ut dicatur Deum actiones liberas absolute futuras ab aeterno cognoscere in ipsismet. Sed si consequenter ad suum decretum, et sic pro statu absoluto, potest Deus dependenter a quadam conditione cognoscere in ipsismet actiones liberas quae in seipsis sunt adhuc *nihilum*, ergo etiam antecedenter ad suum decretum, et sic pro statu conditionato, potuit Deus dependenter ab eadem omnino conditione cognoscere in ipsismet easdem omnino actiones, quum sit par ratio utrobique.

Probatio scripturistica

184. Probatur II° *ex Scriptura*, tribus praesertim testimoniis, quae in tota hac controversia sunt usitatissima. Primum accipitur ex 1 Reg. XXIII, 10-13 : « Et ait David : Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus quod disponat Saul venire in Ceilam ut evertat urbem propter me. Si tradent me viri Ceilae in manus ejus ? Et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus ? Domine Deus Israel, indica servo tuo. Et ait Dominus : Descendet. Dixitque David : Si tradent me viri Ceilae et viros qui sunt mecum, in manus Saul ? Et dixit Dominus : Tradent. Surrexit ergo David, et viri ejus, quasi sexcenti, et egressi de Ceila huc atque illuc vagabantur incerti : nuntiatumque est Sauli quod fugisset David de Ceila, et salvatus esset. » Agitur hic de futuro libero conditionato, ut manifestum est : neque enim mansio David in Ceila, neque descensus Saul ac proditio Ceilitarum revera evenerunt. Nihilominus verbis absolutam certitudinem significantibus revelat hic Deus David futurum esse ut, si ipse maneat in Ceila, Saul descendat ad eum obsidendum et Ceilitae eum prodant.

Objicit quidem ad hunc locum Thomassinus (Theologicorum dogmatum lib. VII, de Deo Deique proprietatibus, c. 23, n. 13) verba sacri textus in Paraphrasi chaldaica sic habere : « *Cogitant* me tradere viri Ceilae? *Cogitant* tradere. *Cogitat* descendere Saul? Et dixit Deus : *Cogitat* descendere. » Addit Glossam ordinariam sic habere : « *In voluntate habent* ut tradant. » — Verum, ut merito respondet cardinalis Franzelin (tractatu de Deo uno, sect. 4, c. 2, thesi 45), *a*) auctoritas Jonathanis atque Glossae non est tanti ut propter eam fas sit ab obvio sensu textus clarissimi discedere. Praeterquam quod *b*) verbum chaldaicum, quo hic utitur Jonathan, potest accipi pro circumscriptione futuri, sicut verbum graecum μέλλω.

Clarissime porro textum citatum in nostram sententiam interpretatus est Raymundus Jordanus, cognomento Idiota, abbas Cellensis, circa annum 1391, duobus nempe seculis ante Fonsecam et Molinam, in Oculo mystico, cap. 15, n. 12 : « Nec tantum, ait, oculus Dei ea prospicit quae revera aliquando erunt, sed etiam quae reipsa non erunt, essent tamen, si aliquid aliud poneretur. Sic enim, Davide rogante an, si ipse in Ceila maneret et Saul eo veniret, Ceilitae essent ipsum tradituri, respondit Dominus : Tradent. »

Secundum testimonium accipitur ex Matth. XI, 20-23 (Cf. Luc. X, 13) : « Vae tibi, Corozain, vae tibi, Bethsaida, quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. Verumtamen dico vobis : Tyro et Sidoni remissius erit in die judicii, quam vobis. Et tu, Capharnaum, numquid usque in coelum exaltaberis? Usque in infernum descendes, quia, si in Sodomis factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hanc diem. Verumtamen dico vobis quia terrae Sodomorum remissius erit in die judicii, quam tibi. » — Rursum poenitentia Tyriorum ac Sidoniorum quam Christus hic opponit duritiei Judaeorum, est futurum conditionatum, quod nunquam exstitit vel existet in rerum natura, sicuti neque conditio miraculorum a Christo in Tyro et in Sidone patrandorum. Nihilominus verbis absolutam certitudinem prae se ferentibus enuntiat hic Christus futurum fuisse ut sub praedicta conditione miraculorum coram ipsis patrandorum Tyrii ac Sidonii poenitentiam egissent.

Nec obstat quod in secunda propositione conditionali Christi, quae est de poenitentia Sodomitarum, additur particula dubitativa *forte*. Hoc non obstat, inquam ; nam *a*) in textu graeco in utraque propositione conditionali quam hic enuntiat Christus, servatur idem modus enuntiationis : μετενόησαν ἄν, ἔμειναν ἄν. Ubi particula ἄν constructa cum indicativo non reddit sensum dubitativum, sed mere conditionalem. Quod quidem patet ex aliis Scripturae locis, e. g. Luc. VII, 39 : « Hic si esset propheta, sciret utique (ἐγίνωσκεν ἄν) quae et qualis sit mulier. » Quocirca *b*) particulam ἄν constructam cum indicativo Vulgata indifferenter reddit modo per *forsitan*, modo per *utique*. Sic sententiam hanc Christi apud Joannem VIII, 19 : Εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε, » sic ibidem vertit : « Si me sciretis, *forsitan* et Patrem meum sciretis. » Contra Jo. X, 7, ubi eadem sententia in eadem forma constructionis recurrit, sic eam vertit : « Si me cognovissetis, et Patrem meum *utique* cognovissetis. » Adde *c*) in iis Dei revelationibus quae sunt de liberis actionibus humanis, persaepe sacram Scripturam uti particulis *forte*, *forsitan;* verum, juxta constantem doctrinam Patrum, hoc non fit ad excludendam certitudinem a praescientia Dei, sed ad excludendam necessitatem quam posset aliquis putare per praescientiam Dei induci in actiones humanas. Sic Hieronymus, v. g. in Jerem. XXVI, 3. : « Verbum ambiguum *forsitan* majestati Domini non potest convenire ; sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium, ne ex praescientia ejus quasi necessitate vel facere quid vel non facere cogatur. » Ita etiam Theodoretus (in locum citatum Jerem.), Chrysostomus (in Matth., hom. 68, n. 1), Origenes (apud Eusebium, Praep. Evang., lib. VI).

Adstipulatur nostrae interpretationi loci citati Matthaei sententia Patrum, qui unanimiter asserunt Christum ex certa atque infallibili scientia ibi edicere poenitentiam Sidoniorum ac Tyriorum, quae evenisset, si impleta fuisset conditio miraculorum. Sic v. g. Augustinus (de Dono perseverantiae, cap. IX) : «Numquid possumus dicere etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut crediturос non fuisse, si fierent; cum eis ipse Dominus attestetur quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? »

Tertium testimonium accipitur ex Sap. IV, v. 11 et v. 14 : « Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus aut ne fictio deciperet animam illius... Placita enim erat Deo anima illius; propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum. » — Hoc loco, ut fert communis interpretatio Patrum, edicitur Deum praematura morte quosdam justos ex hac vita eripere, quia de eis praevidit futurum fuisse ut, si diutius vixissent, in peccata gravia laberentur.

His addc Act. XXII, 17-21, ubi Christus apparens Paulo eum jubet exire ex Jerusalem, quia Hierosolymitani *non recipient ejus testimonium, si eis praedicet.* Tum etiam Jerem. XXXVIII, 14-20, ubi Deus per prophetam Jeremiam renuntiat regi Sedeciae fore ut, si rex se conferat ad principes regis Chaldaeorum, Chaldaei Jerusalem non succendant neque regem tradant ad illudendum Judaeis transfugis.

Probatio patristica.

185. Probatur III° *ex Patribus*, quorum aliqui se sentire inesse Deo scientiam futurorum liberorum conditionatorum aperte demonstrant, dum asseverant idcirco Deum, peculiari usum benignitate erga justos quosdam, eorum alios immatura morte ex hac vita subducere, alios vero omne genus calamitatibus opprimi sinere, quia praeviderat eos, si aut diutius vixissent aut prospera fortuna usi fuissent, in gravia peccata lapsuros fuisse. Huc pertinet in primis *Gregorius Nyssenus*, qui in oratione de infantibus qui immatura morte abripiuntur : « Divinae, inquit, est providentiae, ejusque perfectae, non solum contractos sanare morbos, sed etiam ne omnino quispiam in illicitis versetur prospicere. Est enim consentaneum, *ab illo qui peraeque futurum novit ac praeteritum*, prohiberi parvuli progressionem ad perfectam aetatem, *ne malum illud quod praesciens illa vis et facultas cognoverit, in eo qui victurus esset ita, perficiatur*, atque ei qui ea voluntate arbitrioque victurus fuisset, materia nequitiae vita fiat. » Deinde, usus similitudine sumpta a magistro convivii qui eos quos praevidet crapula et ebrietate laedendos esse, a convivio arcet, sic demum colligit : « Hoc ipsum est quod dico, *perfectae providentiae opus esse* ut non solum conflatae jam affectiones curentur, sed etiam, antequam sint conflatae, prohibeantur. Quod et nos de infantium morte opinati sumus, nempe illum qui ratione omnia gubernat, pro

sua benignitate materiam improbitati subtrahere, *dum ei voluntatis electioni quam praesciente omnia vi sua cognovit*, tempus non tribuit ut per opera revera exercita in summa illa improbitate appareat. » Aperte hic asserit Nyssenus *a*) Deum futura libera conditionata, de quibus hic disserit, aeque certo noscere atque praeterita. Hujus porro rationem, non secus atque nos, *b*) repetit ex providentia divina, ad cujus perfectionem ait pertinere ut, dirigente decreta divina praescientia conditionata, Deus mala quaedam quominus eveniant, prohibere possit.

Accedit *Nemesius*, christianus philosophus, qui libro de natura hominis, cap. 44, causam explicans cur boni quidam viri calamitosam ducant vitam, quum dixisset *scire Deum opes ac fortunas, si eas boni illi viri obtinuissent, ipsis obfuturas fuisse*, demum hanc esse certissimam in Deo scientiam, his verbis ostendit : « Nos enim, inquit, futurorum nihil omnino scientes et in praesentia dumtaxat intuentes, perperam eventa dijudicamus; *Deo vero etiam futura perinde sunt atque praesentia.* »

Similia sunt quae perhibet *Chrysostomus*, lib. I ad Stagirum : « Quid, inquit, quum antequam ad eam pervenerint aetatem in qua bona discernere possint a malis, tamquam magna scelera commiserint, aliqui puniuntur? » Responsio ejus est : « *Multos illorum novit Deus malos alioquin futuros*, atque adeo velut pedicis quibusdam, sic eos poenis istis coercet. »

Eadem doctrina occurrit apud *Cyrillum Alexandrinum*, qui lib. III adv. Julianum, approbat dictum illud Porphyrii in libro ad Nemertium : « *Deus qui futura novit*, alios propter pietatem adhuc juvenes e vita praeripit, alios ob detrimenta quae per illos erant necessariis suis importanda; alios item ob ingentes quae futurae erant calamitates, ante subtrahit. »

Omnium vero Patrum luculentissime certam praescientiam futurorum conditionalium Deo attribuit *Augustinus*, ut mirum sit eum pro opposita sententia citari potuisse. Pauca sufficiant eaque maximam partem deprompta ex iis s. Doctoris operibus in quibus, si audiendi sint adversarii, ipse scientiam futurorum conditionalium tamquam inane commentum Semipelagianorum exsufflasset. Libro de correptione

et gratia, cap. VIII, n. 19, ad ostendendum donum perseverantiae finalis esse singularem Dei gratiam, disserit de iis qui, ex bono in malum conversa voluntate, moriuntur. « Respondeant, inquit, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de hujus vitae periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum et ne fictio deciperet animas eorum. *Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit?* Nempe nihil horum, nisi perversissime atque insanissime dicitur. *Cur ergo non fecit?* Respondeant qui nos irrident, quando in rebus talibus exclamamus : Quam inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus! » — Manifestum est hoc loco agi de praescientia peccatorum, quam Deus antecedenter ad suum decretum permittendi peccata, et sic pro statu mere conditionato, habuit. Nam si haec intelligi velint de praescientia Dei absoluta, evertitur totum ratiocinium sancti Doctoris; quandoquidem falsum est esse in potestate Dei ut peccata, secundum quod substant praescientiae ejus absolutae, non eveniant. — Libro de dono perseverantiae sanctus Doctor, idem argumentum versans : « Certe, inquit, poterat illos Deus, *praesciens esse lapsuros*, antequam id fieret, auferre de hac vita. » Quibus verbis manifeste edicit, eo quod Deus erat praescius futuri lapsus, fuisse in ejus potestate lapsum hunc, ne eveniret, impedire. Agnoscit ergo ibi praescientiam conditionatam. Porro ad manifestius adhuc comprobandum id quod toto hoc libro agit sanctus Doctor, *ultimam scilicet perseverantiam in bono esse donum Dei*, redit ad quamdam evasionem Massiliensium quam priore libro (de Praedestinatione sanctorum, cap. XIII), ubi defenderat etiam *initium fidei esse donum Dei*, jam excluserat. Utrumque scilicet horum negabant Massilienses, dicentes tum initium fidei tum perseverantiam in bono esse ex nobis. Quum vero ipsis objiceretur exemplum parvulorum immature ex hac vita abreptorum, qui, nullis eorum praecedentibus operibus, alii, priusquam decedant, ad baptismum assumuntur, alii non assumuntur, respondebant discretionem horum parvulorum contingere ex praescientia operum sive bonorum sive malorum quae ipsi acturi fuissent, si ad grandiorem aetatem devenissent. Quod manifestae falsitatis ex eo convincit Augustinus, quod Tyrii ac Sidonii, attestante eis ipso

Domino in Evangelio, fidem amplexuri fuissent, si iis praedicatum esset Evangelium, ac nihilominus, ut idem Dominus ibidem praedicit, in die judicii punientur. Notabiliora verba s. Doctoris, quae manifestam continent assertionem scientiae mediae, supra, commentando in cap. XI Matthaei, v. 21 et 22, jam retulimus. Totam porro hanc partem suae demonstrationis concludit s. Doctor, non excludendo scientiam futurorum conditionatorum tamquam commentum Massiliensium, uti falso asserit Thomassinus, sed contra, ex praesuppositione hujusce scientiae invicte colligendo contra Massilienses bonum perseverantiae esse donum Dei : « Proinde, inquit (cap. XI, n. 25), sicut Apostolus ait, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, qui et parvulis, quibus vult, etiam non volentibus neque currentibus, subvenit,... et majoribus, etiam his *quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros*, quibus non vult subvenire, non subvenit; de quibus in sua praedestinatione occulte quidem sed juste aliud judicavit. »

Probatio ducta ex unanimi consensu Scholasticorum medii aevi in admittenda ipsa re scientiae mediae.

186. PROBATUR IV° *ex auctoritate Scholasticorum medii aevi et etiam eorum theologorum posterioris epochae qui ante Molinam scripserunt.* Hi videlicet 1°saepe incurrunt in quaestiones vel difficultates in quarum propositione et solutione supponunt pro manifesto esse in Deo certam praescientiam futurorum conditionalium. Sic v. g. Magister, Sent. II, dist. 23, sub initium, movet hanc quaestionem : « Cur creavit Deus quos futuros malos praesciebat. » Et ibidem paulo post interrogat « cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum fore praesciebat. » Easdemque quaestiones sibi solvendas proponunt Albertus Magnus (in Summa, p. II, q. 87, membro 1), s. Bonaventura (in Sent. I, d. 43, a. 2, q. 2, ad 4^{m}), Vincentius Bellovacensis (in Speculo naturali, lib. XXIX, cc. 82 et 83), Durandus (in Sent. II, d. 23, in exposit. litterae), Carthusianus (in Sent. II, d. 23, in princ.), Argentinas (ibid. in exposit. litterae), Major (in Sent. II, d. 23, q. 4 et d. 37, q. 3, post conclus. 4^{m}), Gabriel (in Sent. I, d. 41, q. unica) et alii Scholastici communiter.

Quod speciatim attinet ad s. Thomam, hic in 2^{a} II^{ae}, q. 165, a. 1, ponit hoc argumentum 2^{m} contra conclusionem articuli : « Deus *praescius futurorum* sciebat quod homo per tentationem daemonis in peccatum dejiceretur, et sic

bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur; ergo videtur quod nec fuerit conveniens quod eum permiserit tentari. » Et in I^a, q. 92, a. 1, in arg. 3°, solutionem quam in hoc articulo tradit, ita impugnat : « Occasiones peccatorum sunt amputandae. *Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati.* Ergo non debuit mulierem producere. »

Porro praedictae quaestiones vel difficultates a Scholasticis motae manifeste procedunt ex suppositione Deo antecedenter ad omne suum decretum circa creaturas rationales inesse certam praescientiam peccatorum tamquam conditionaliter futurorum. Supponitur quippe de praescientia ex qua oriuntur hae quaestiones vel difficultates, potuisse per eam impediri decretum creandi homines vel decretum permittendi eorumdem peccata; talis porro suppositio non quadrat nisi in solam scientiam conditionatam peccatorum, omne decretum Dei antevertentem. Sane de praescientia Dei absoluta peccatorum ridiculum esset supponere per eam potuisse impediri decretum creandi homines vel decretum eorumdem peccata permittendi : praesupponit enim haec praescientia absoluta peccatorum utrumque decretum; unde neutrum per eam impediri potuit, sicut generatim ea quae sunt natura posteriora, nequeunt esse impeditiva eorum quae sunt natura priora.

Respondent autem ad praedictas quaestiones s. Thomas et alii Scholastici modo adducti, non negando praescientiam illam conditionatam peccatorum, quam si negare potuissent, funditus corruisset difficultas, sed explicando majores rationes boni quae praeponderabant illis peccatis quae praesciebantur conditionaliter futura. Ex quo manifestum redditur ab iis pro certo et indubitato admissum esse Deo antecedenter ad omne suum decretum inesse praescientiam conditionatam actionum liberarum.

2° Docet s. Thomas, in I^a, q. 23, aa. 6 et 7, decretum quo Deus electis praedestinat gratias efficaces sive bona opera, esse certum, efficax et infrustrabile. Aliunde ipse ibidem et in I^a, q. 19, a. 8, q. 22, a. 4; in Summa contra gentes, L. I, c. 85 et L. III, cc. 73 et 94; de Verit., q. 23, a. 8; de Malo, q. 16, a. 7, in resp. ad 15^m; in Metaph. VI, lect. 3, versus finem, docet Deum non movere homines ad

suas liberas actiones nisi per media contingentia, ideoque, quantum est praecise per causalitatem physicam sui decreti, ipsum in hoc suo decreto scire non posse utrum media gratiae quae electis praeparat, conjungenda sint cum effectu bonorum operum. Supponit ergo s. Doctor Deum in formando decreto suo praedestinativo dirigi praescientia conditionata qua antecedenter ad omne suum decretum jam certissime sciat talia auxilia gratiae, si in talibus determinatis adjunctis tali homini conferantur, conjunctum iri cum effectu bonorum operum. Nam decretum intentivum boni operis, quo non praeparentur nisi media contingentia, non potest esse certum et infrustrabile, nisi quatenus praedicta praescientia conditionata ei praelucet.

Porro in doctrinam s. Thomae modo explicatam conspirant communiter Scholastici, non solum discipuli s. Thomae, uti Capreolus (in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 1, concl. 2, et in argumentis et solutionibus quae illi correspondent in art. 3° ibidem ; in Sent. I, d. 45, q. unica, a. 2, concl. 5, parte 2ª), Deza (in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 3, notabili 1°, et ibid., d. 45, q. unica. a. 3), Cajetanus (in Iam, q. 22, a. 4, in nota circa resp. ad 1m), Ferrariensis (in Summ. c. gent., L. III, c. 89, § *Ad omnia ista* et § *Ad confirmationem;* et ibid., c. 94) ; sed alii etiam, ut Albertus Magnus (in Summa, p. I, q. 67, membro 3, ad 2am particulam, et membro 4, a. 1, p. 2), Argentinas (in Sent. I, d. 40, a. 3, § *Restat*), Ricardus (in Sent. I, d. 48, a. 1, q. 1 ; d. 40, a. 2, q. 2; d. 47, art. unico, q. 1, ad 2m), Carthusianus (in Sent. I, d. 38, qq. 1 et 2; d. 39, q. 2), Gregorius (in Sent. I, d. 48, q. 2, a. 3, in 3ª probatione principali et ad 1m), Adam (in Sent. III, d. 14, q. 3, non procul a principio, et iterum in 2° dubio ejusdem quaestionis, ad 2m argum., et in dubio 4°, post medium), Marsilius (in Sent. I, qq. 40 et 41, per totas).

3° S. Thomas in Iª, q. 23, a. 5, ad 1m, habet haec verba : « *Usus gratiae praescitus* non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis. » Et in QQ. dispp. de Verit., q. 6, a. 3, ita respondet ad argumentum 5m : « Propositum cordis Jacob *praescitum a Deo,* non fuit causa quare ei gratiam dare voluit, sed fuit quoddam bonum, ad quod Deus gratiam dandam ordinavit. »

In utroque hoc loco aperte edisserit s. Doctor bonum usum

gratiae jam ante decretum collativum gratiae esse praescitum a Deo. Non autem in eo priori potuit bonus ille usus esse praescitus ut absolute futurus, quoniam in illo priori nondum praesupponebatur ejus causa, videlicet liberum Dei decretum praebendi gratiam. Sentit ergo s. Doctor in illo priori bonum usum gratiae fuisse praescitum, ut conditionaliter futurum.

4° Magister (Sent. I, dist. 43, cap. ultimo), s. Bonaventura (in Sent. III, d. 1, a. 2, q. 4, in 3° argum.), Carthusianus (in Sent. I, d. 41, q. 1), Gregorius Ariminensis (in Sent. I, d. 41, q. 1, a. 2), Major (in Sent. I, d. 41, q. 1, in 4ª object.), Hadrianus (in Sent. IV, de sacram. poenitentiae, q. 1. a. 3), Sotus (ad Rom. c. IX, in digressione de praedestinatione), Michael de Palacio (in Sent. I, d. 41, disp. 1, col. 2), Driedo (de Concordia liberi arbitrii, c. 3, concl. 2), Ruardus (in Articulis contra Lutherum, a. 7), Roffensis (contra Lutherum, art. 36), Horantius (Locorum catholicorum lib. I, c. 54 et lib. III, c. 8), Camerarius (in Dialogo de praedestinatione, c. 9), simpliciter, uti sonant, intelligunt verba Christi apud Matth. XI, 20-23 et Luc X, 13, de conditionali poenitentia Tyriorum et Sidoniorum, ideoque concedunt veluti rem omnino certam Tyrios et Sidonios fuisse credituros, si Christi Domini signa vidissent. Immo plerique eorum inde arguunt contra Pelagianos merita conditionaliter praevisa non posse esse causam praedestinationis. Omnes ergo isti ponunt esse in Deo infallibilem praescientiam conditionatam actionum liberarum.

5° Sotus, in Summularum lib. III, c. 8, lect. 3, §§ 1 et 2, expressis verbis asserit a Deo certo cognosci eas actiones liberas quae nunquam erunt, essent tamen, si conditio poneretur. Docet enim ibi *multas esse conditionales promissivas, quas solus Deus scit, veraene sint an falsae. Nam ipse solus scit an, si tu implesses conditionem, ego implessem promissum.* Praenotaverat autem , in hujusmodi conditionalibus non affirmari illationem, sed satis esse ad earum veritatem, quod, si poneretur earum antecedens, poneretur etiam earum consequens. (Cf. de toto hoc argumento Didacus Ruiz, Commentarii ac disputationes de scientia Dei, de ideis, de veritate ac de vita Dei, disp. 67.)

Probatio ducta ex sensu Ecclesiae sese manifestante in precibus conditionatis ad Deum fusis.

187. Probatur V° *ex sensu Ecclesiae*, quae in suis orationibus et in catecheticis suis institutionibus esse in Deo conditionatam futurorum liberorum scientiam ut rem certissimam supponit. Nam bona mere temporalia, uti ingenii bona et ornamenta, divitias, honores, prosperos fortunarum successus neque ipsa Ecclesia pro fidelibus petit a Deo, neque fideles pro se a Deo petere docet, nisi ea conditione, si nobis ad Dei gloriam et ad salutem profutura sunt. (Cf. Catechism. Roman., p. IV, c. 2, q. 4; c. 4, q. 5.)

SOLVUNTUR DIFFICULTATES.

1° Ex consuetudine Scripturae usurpandi omnes modos loquendi ab hominibus adhiberi solitos.

188. Objiciunt 1° : Argumenta quae ex Scriptura allata sunt, nullius esse valoris, facile apparebit, si attendatur Scripturam, quippe quae loquatur hominibus, nullum non adhibere modum loquendi ab hominibus adhiberi solitum, ut ait Augustinus, de Trin. I, cap. 12. Jamvero 1° moris est hominibus quaedam tamquam sub conditione futura enuntiare, non quod velint affirmare ea, si ponatur conditio, certo futura esse, sed solummodo ut sic significent quaenam sit causarum sive praeparatio, sive dispositio, sive actualis inclinatio. Ita, verbi gratia, crebro dicere solemus : « Si hoc cibo vescaris, aegrotabis ; si urbs oppugnetur, expugnabitur. » Porro tantum abest ut ab hoc more loquendi abhorreat usus Scripturae, ut, contra, hoc sensu quaedam quae nunquam vere evenerunt, Scriptura intentet non solum tamquam hypothetice, sed adeo tamquam absolute futura. Sic v. g. 4 Reg. XX, 1, dicitur Ezechiae « Morieris, » quantum est scilicet ex valetudine corporis jam viribus effeti. Jonae cap. III, 4, jussu Dei inclamitat Jonas : « Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur ; » quantum est scilicet ex exigentia demeritorum quae ad cumulum devenerunt. Gen. XI, 6, de aedificantibus turrim Babel asserit Deus : « Coeperunt hoc facere, non desistent, » quantum est scilicet ex obfirmato proposito voluntatis. — Ulterius 2° nihil est usitatius hominibus, quum exprobrant, quum indignantur, quum querelas fundunt, quam ut intentent quaedam tamquam hypothetice futura, non quod putent haec revera, si verificetur hypothesis, eventura esse, sed figura utuntur exaggerationis, solummodo scilicet volentes declarare eum

quem increpant, cui indignantur, quocum queruntur, modum communem inhumanitatis, lasciviae, proterviae, et ita porro, excessisse. Sic v. g. in ore omnium hominum sunt haec atque alia his similia : « Si vel marmora essent, ad has preces, ad has lacrimas emollirentur ; si vel Turcae essent, modestius se gererent. » Rursum porro neque a tali hyperbolico modo loquendi abhorrere Scriptores sacros, luculenter ostendit illud Lucae XIX, 40 : « Si hi tacuerint, lapides clamabunt. »

His porro suppositis, jam patet 1° nihil obstare *a*) quominus secundum primum loquendi modum supra notatum explicetur locus adductus ex 1 Reg. XXIII, 10-13, ita ut ibi solummodo declaret Deus quaenam sit actualis praeparatio cordis Saulis et Ceilitarum, qui scilicet jam tum meditabantur, Saul quidem descendere, Ceilitae vero Davidem traditione prodere. Immo *b*) non aliter fas esse hunc locum explanare, manifestat *scopus David*, a quo scilicet hoc resciri sufficiebat, ut sibi fuga consuleret. Accedit *c*) ut jam notatum est, Paraphrasis chaldaica et Glossa ordinaria, quae hunc locum sic interpretantur. — Eodem modo explicandum est illud Sap. IV, 11 : « Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus. » Hoc scilicet, ut declarat Augustinus, de Praedestinatione sanctorum, cap. I, n. 14, dictum est non propter praescientiam, sed *propter pericula hujus vitae et propter incertum tentationum*.

Patet 2° nihil obstare quominus secundum alterum loquendi modum supra notatum explanentur verba Christi adducta ex Matth. XI, 21-24, ita ut ibi solummodo declaret Christus habitatores Pentapoleos, resistendo miraculis Christi, adeo communem mensuram perversitatis transgressos esse, ut ipsi adeo Tyrii ac Sidonii, qui gentilium perversissimi habebantur, minus quam ipsi perversi exstiterint. Immo non aliam pati interpretationem verba Christi, manifestat *a*) scopus Christi, qui non est prophetare sed increpare, et *b*) conclusio quam ex comparatione inter habitatores Pentapoleos et Tyrios Sidoniosque instituta deducit Christus versiculo 22, scilicet hisce in die judicii fore remissius quam illis. Etenim, stante interpretatione Molinae ejusque sequacium, dicendum esset hoc versiculo declarari a Christo Tyriis Sidoniisque in die judicii in meritum computatum iri poenitentiam quam nunquam quidem egerunt, egissent tamen, si eis praedicatum

fuisset Evangelium : quae est haeresis Semipelagianorum. Ita fere Thomassinus, de Deo, libro VII, c. 23.

Respondetur. *Dist. Maj.* : Deus in Scriptura loquitur more inter homines recepto, in quantum hic modus se tenet unice ex parte *locutionis significantis*, *Concedo Maj.* In quantum hic modus se tenet ex parte *notitiae mentis significatae* per locutionem, *Nego Maj.* Sub hac porro distinctione negatur primum loquendi modum a Thomassino notatum, in quantum hic specietenus solummodo est affirmativus et revera conjecturalis ac dubitativus, posse transferri ad Deum; quia hic modus, in quantum est dubitativus, se tenet ex parte personae loquentis, non vero ex parte locutionis. Ideoque propositiones conditionales, quibus ea quae sunt merae conjecturae derivatae ex inclinatione causarum, enuntiantur tamquam futura sub hypothesi, in ore quidem hominum non sunt mendacia, quia *ex ipsa qualitate personae loquentis* sufficienter intelligitur sensum propositionis esse conjecturalem; at vero in ore Dei tales propositiones essent vere mendacia, quia *ex qualitate Dei loquentis* idem illud non sufficienter intelligeretur, immo contrarium omnino intelligeretur. Adde *b*) quod, nisi prae oculis habeatur distinctio modo stabilita, etiam de futuris absolutis oportebit dicere Deum in Scriptura ea nonnisi conjectando praedicere. Nec vero *c*) propositiones quas ex Scriptura huc adducit Thomassinus, ullo pacto probant Deum secundum actualem praeparationem causarum conjecturaliter loqui. Hae quippe propositiones vi contextus conditionem imbibunt : ut porro sunt conditionales, sic non sunt conjecturales, sed omnino certae. Tandem *d*) quominus secundum talem modum loquendi intelligatur Deus 1 Reg. XXIII, Davidi interroganti responsum dedisse, obstat, quod antequam Dominum interrogatum iret, David ex nuntiis jam certo rescierat meditari Saulem descensum in Ceilam; non ergo hujus sciendi causa interrogat Deum, sed ad sciendum utrum revera, ipso manente, Saul descensurus esset. Nec vero probabile est Ceilitas, quos modo David ab obsessione Philistinorum liberaverat, jam tum proditionem Davidis machinatos esse. Verum, quoquo modo hoc se habet, certe Davidem virum callidissimum id latere non potuisset; proindeque non etiam hoc David interrogat Deum, sed utrum revera, descendente Saule, Ceilitae eum traditurі essent.

Quod attinet ad secundum loquendi modum quem ad interpretandum testimonium capitis XI Matthaei Thomassinus adducit, sic distinguitur eodem ferme modo atque antea : Modus loquendi hyperbolicus non repugnat Deo, si hyperbole unice attendatur penes rem significatam, h. e. si unice consistat in excessu praedicati supra id quod subjecto naturaliter competit vel competere potest, *Concedo*. Si hyperbole attendatur penes notitiam mentis, h. e. si consistat in excessu veritatis quam significat copula propositionis supra certitudinem quam de veritate propositionis revera mens habet, *Nego*. Ratio negandi secundum membrum distinctionis patet ex jam dictis, quia scilicet, si hyperbole sit hujus secundi modi, solummodo ex qualitate personae loquentis valet intelligi sermonem esse hyperbolicum. — Porro exemplum quod ex Lucae capite XIX adducit Thomassinus, pertinet ad primum modum locutionis hyperbolicae ; dum, contra, verba Christi apud Matthaeum, c. XI, si ea, uti contendit is auctor, per figuram hyperboles explicanda essent, pertinerent ad secundum modum locutionis hyperbolicae. Quae vero ex contextu loci citati Matthaei objiciuntur, facilem habent solutionem. Scilicet *a*) non nostra, ut nimis patet, sed adversarii interpretatio adversatur scopo Christi exprobrantis : potuissent enim Pentapolitani probabiliter respondere defuisse Tyriis ac Sidoniis occasionem majoris contumaciae ; quae si eis exhibita fuisset, fortassis magis adhuc quam ipsi contumaces fuissent. Deinde *b*) optime sibi cohaeret in nostra interpretatione series verborum Christi. Si enim Deus non subvenit Tyriis ac Sidoniis tot atque tantis salutis mediis quot et quanta Pentapolitanis praestitit, consequens est profecto Tyrios atque Sidonios operibus revera exercitis minus contumaciter se gessisse quam Pentapolitanos, ideoque ipsos minus quam hos in die judicii puniendos esse.

189. Objiciunt 2° : Praescientia futurorum liberorum conditionatorum est inane figmentum Semipelagianorum jamdudum explosum ab Augustino, a Prospero et a Fulgentio. Quo scilicet enervarent argumentum quod pro gratuitate praedestinationis accipitur ex sorte diversissima parvulorum, quorum alii post, alii ante susceptum baptismum praematuro abripiuntur, fabulabantur Semipelagiani discretionem horum parvulorum fieri ex praevisione vitae vel piae vel scelestae

2° Ex explos ab Augustino scientia condi- tionata veluti inani com- mento Semi- pelagianorum.

quam egissent, si diutius vixissent. Hanc porro eorum evasionem refellunt praedicti Patres ostendendo non solum *usum praescientiae conditionatae*, qualem ipsi fingebant, sed *ipsam etiam suppositionem* talis praescientiae tamquam existentis in Deo, esse absurditatis plenam. Rationes porro eorum sunt, tum *a*) quod futura illa non futura, quae ponuntur esse objectum praescientiae conditionatae, non habent unde cognoscantur, ideoque *b*) eadem non habent unde cadant sub praescientiam divinam. Sic v. g. Prosper in epistola ad Augustinum, in qua refert de erroribus Semipelagianorum : « In tantum, ait, commenticiis quibuscumque meritis electionem Dei subjiciunt, ut, quia praeterita non exstant, *futura quae non sint futura, confingant, novoque absurditatis genere et non agenda praescita sint et praescita non acta sint.* » Similiter Augustinus in libro I de Anima et ejus origine, cap. 12 : « Quid, inquit, quod ipsa exinanitur praescientia, *si quod praescitur, non erit?* Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum? » Quocirca ne quis crederet posse imaginariam illam praescientiam conditionatam probabiliter adstrui ex capite IV Sapientiae, tradit s. Doctor, libro de Praedestinatione sanctorum, cap. 14, veram hujus textus intelligentiam : « Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus. *Dictum est secundum pericula vitae hujus, non secundum praescientiam Dei*, qui hoc praescivit quod futurum erat, non quod futurum non erat; hoc est quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, *ut tentationum subtraheretur incerto*, non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione non esset. » — Similia habent Hilarius, in epistola ad Augustinum, ac Fulgentius, de Veritate praedestinationis, libro I, capp. 7 et 8.

Respondetur. Quo intelligatur responsio quam daturi sumus, praeanimadvertendum est errorem Semipelagianorum fuisse in eo positum quod dicerent *a*) initium fidei atque bonae voluntatis salutis esse a nobis, h. e. ex viribus naturae, et *b*) propter meritum talis initii fidei atque bonae voluntatis gratiam dari; porro *c*) esse in omnium hominum potestate constitutum ut praedicto modo per meritum deveniant ad gratiam. Quae omnia confluunt in hoc generale dogma, quo totum virus hujus haereseos exprimitur : *Gratia secundum merita datur* ; *proindeque meritum non praevenit gratia*,

sed subsequitur. Opponebantur autem Semipelagianis duo, quibus manifestissimae falsitatis hoc eorum dogma redargui videbatur, scilicet 1° ingens multitudo infidelium, qui vel ante Christi adventum mortui sunt vel etiamnum maximas terrarum regiones incolunt, quibus nunquam lex scripta vel Evangelium praedicatum est, et 2° innumerabilis multitudo parvulorum qui, nullis praecedentibus propriis operibus quibus discerni valeant, baptismo alii suscepto, alii nondum suscepto, praepropera morte abripiuntur. Quo his se expedirent Semipelagiani, recurrerunt ad commenticia merita ac demerita, dicentes infidelibus atque parvulis computari in meritum vel demeritum opera quae Deus praescivit eos perpetraturos fuisse, si aut infidelibus praedicatum fuisset Evangelium aut parvuli ad activam aetatem pervenissent (Cf. epistola Prosperi ad Aug., n. 5). Porro quum nemo mereatur vel demereatur nisi per actiones suas realiter exstantes, compellebantur hac sua evasione Semipelagiani in hoc absurdissimum descendere, ut scilicet *a*) praestruerent Deum absoluta praescientia praevidisse quasdam actiones tamquam absolute futuras et propter hoc meritorias vel demeritorias, ac nihilominus ut *b*) assererent Deum impedire quominus hae actiones revera eveniant; ac si videlicet inutile esset sinere actiones jam sufficienter praecognitas devenire ad exitum. Illud porro est id quod s. Augustinus intrinsecae contradictionis coarguit, quod ait Prosper esse novum absurditatis genus, *dum non agenda praescita sint et praescita non acta sint;* quod demum ait s. Augustinus esse hujusmodi ut per illud exinaniatur, h. e. falsa reddatur praescientia divina. Sane hanc esse mentem s. Doctoris atque ejus discipulorum Prosperi, Hilarii atque Fulgentii, sufficienter patet vel ex solis verbis quae citantur ab adversariis, et manifestissimum redditur, si inspiciatur totus contextus.

His igitur suppositis, *sic distinguimus antecedens objectionis factae* : Commentum est Semipelagianorum ab Augustino, Prospero, etc. explosum, Deum praescire tamquam meritorias vel demeritorias et sic tamquam absolute futuras actiones quae revera nunquam erunt, *Conced. Antecedens*. Commentum est Semipelagianorum ab Augustino ceterisque Patribus citatis explosum, Deum praescire non quidem tam-

quam meritorias vel demeritorias, sed solummodo tamquam conditionate futuras actiones, quae revera fierent, *si poneretur conditio*, *Neg. Antecedens*, quia, ut ostensum est, ex suppositione talis praescientiae conditionatae Augustinus refellit Semipelagianos.

Quod attinet ad explanationem testimonii capituli IV Sapientiae traditam ab Augustino, capite 14 libri de Praedestinatione sanctorum, crederes legendo Thomassinum hunc locum a Semipelagianis in patrocinium suae causae adhibitum fuisse; dum, contra, ex eo tam manifeste refellebatur eorum haeresis, ut illum, tamquam ex libro qui non esset canonicus depromptum, recusarent accipere. Illud proinde ibidem agit s. Augustinus ut ostendat propter hoc praecise quod actiones quae nunquam revera futurae sunt, non computantur in meritum vel demeritum, praestitum esse a Deo speciale beneficium justo praecociter mortuo, dum non sivit verificari illas conditiones « periculorum atque incerti tentationum » sub quibus cognovit justum illum peccaturum fuisse.

3° Ex novitate scientiae mediae.

190. Objiciunt 3° : Doctrina scientiae mediae praejudicio manifestae falsitatis tenetur, quippe quae toti vetustati christianae usque ad tempora Molinae fuerit incognita.

Respondetur *negando assertum*. Ratio vero addita *sic distinguitur* : Doctrina scientiae mediae fuit incognita quoad appellationem, *Concedo*. Quoad rem ipsam appellatione significatam, *Nego*, *vel subdistinguo* : H. e. Patres et Scholastici Molina antiquiores non ita ex professo de scientia a nemine negata disputationem instituerunt, ac proinde non ita per omnes partes enucleatam ejus notitiam tradiderunt, *Concedo*. H. e. hujus scientiae tamquam vigentis in Deo Patres ac Scholastici plurimi non obiter saltem in suis scriptis mentionem injecerunt, et quidem talem ut per eam traderent notionem hujus scientiae sufficienter claram atque explicatam, *Nego*.

CAPUT VIII.

—

De modo quo Deus cognoscit futura contingentia sive absoluta sive conditionata.

191. Quaeritur hic *de modo* quo Deus ab aeterno cognoscit omnia futura contingentia : utrum videlicet ea ex parte termini cognoscat *in medio aliquo*, an vero ex parte termini ea cognoscat immediate, h. e. *in ipsismet*. Quae quaestio quam sit plena difficultatis et quadantenus inextricabilis, sufficienter explicatum est in superioribus. Propter quod Nominales — Ocham (in Sent I, dist. 38, quaest. unica), Gabriel Biel (ibid., quaest. unica, art. 2), Gregorius Ariminensis (ibid., quaest. 2, art. 2), Marsilius (in partem I^{am}, quaest. 40) — dixerunt non esse laborandum in quaerendo modo quo Deus haec contingentia cognoscit, quia hoc pro statu praesentis vitae sit aliquid omnino impervium intellectui humano. Verum haec sententia, sic sine ullo temperamento expressa, nimia est, uti patebit ex infra dicendis.

Sententia ponentium modum quo Deus cognoscit futura contingentia praetervolare captum mentis humanae.

Porro quia medium in quo cognoscatur actio libera, si haec negetur cognosci in semetipsa, nequit esse nisi aliqua causa ejus, et quia hanc oportet esse vel causam ejus proximam vel causam ejus remotam, patet reliquas omnes sententias hic referendas habere primariam distributionem in tres classes.

192. Est itaque PRIMA CLASSIS auctorum qui generaliter decernunt Deum omnia futura contingentia ab aeterno cognoscere in causa eorum proxima, h. e. in libero arbitrio creato vel creabili ; verum non in libero arbitrio nude sumpto, sed prout concipitur ipsum esse vestitum atque stipatum omnibus conditionibus atque adjunctis actum primum proximum complete constituentibus atque agens qualitercumque ad agendum allicere vel ab agendo impedire valentibus. Expresserunt hanc sententiam Durandus (in Sent. I, dist. 38, quaest. 3) et Thomas de Argentinas (in Sent. II, dist. 40, art. 3). — Huc pertinet etiam sententia Molinae (in Concordia, disp. 52), qui dixit Deum cognoscere futura contingentia *in super-*

Sententia ponentium futura contingentia cognosci a Deo in causa sua proxima.

comprehensione liberi arbitrii. Quod explicavit Molina dicens in eo consistere « supercomprehensionem » alicujus objecti, quod intellectus divinus, propter infinitam suam altitudinem, certius cognoscit objectum quam hoc est in se cognoscibile. Hoc igitur modo ait Deum, « supercomprehendendo » liberum arbitrium, *in eo* cognoscere actiones liberas.

Ejus improbatio.

Reprobantur porro praedictae sententiae ex eo quod Deus, nec comprehendo nec « supercomprehendendo » valet determinate cognoscere *in libero arbitrio* actiones liberas, quae, eo ipso quod sunt liberae, *in eo* determinate non praecontinentur. — Dicere vero cum Molina Deum plus cognoscere in libero arbitrio quam in eo est cognoscibile, est adstruere cognitionem divini intellectus esse suo objecto difformem et propter hoc falsam.

Systema praedeterminationis physicae.

193. Secunda est classis auctorum qui generaliter decernunt Deum ab aeterno cognoscere futura contingentia in causa eorum remota, h. e. in decretis voluntatis suae. Complectitur autem quinque sententias. — *Prima* ac maxime hic memoranda est iuniorum Thomistarum sive *Praedeterminantium*, qui, ducibus Bannez (in I^{am}, q. 23, art. 3) et Didaco Alvarez (De auxiliis, disputatione 94, art. 2) asseverant Deum ab aeterno certo atque infallibiliter cognoscere omnia futura contingentia « in decretis suis praedeterminantibus. » Vocant autem « decreta praedeterminantia » *absoluta atque efficacia decreta voluntatis divinae, quibus antecedenter ad omnem praevisionem actuum liberorum Deus ab aeterno decernit unamquamque voluntatem creatam efficaciter praemovere sive praedeterminare ad omnes ejus actiones ope praemotionis sive praedeterminationis physicae*. Est autem juxta eos « praemotio » sive « praedeterminatio physica » *qualitas aliqua physica, voluntati a Deo intus immissa in eaque transeunter* [h. e. pro solo tempore actionis] *existens, quae ex intrinseca sua entitate ita necessario connectitur cum actione, ut, si adsit, metaphysice repugnet actionem non procedere a voluntate; si vero non adsit, metaphysice repugnet actionem procedere a voluntate*. Ope talis « praemotionis physicae » aiunt Neothomistae Deum voluntatem « praemovere » non solum ad actiones bonas, sed etiam ad physicam ac positivam entitatem actionum malarum. Negant tamen Deum sic praemovendo evadere auctorem peccati, quia relate ad malitiam moralem, quae connexa est cum

entitate physica actionis peccaminosae, Deus se habeat mere permissive. Aiunt similiter propter hoc gratiam esse *ab intrinseco sive ex natura sua efficacem*, quia per eam Deus physice praemovet voluntatem ad actiones supernaturaliter bonas.

Porro a quo tempore coepta est admitti ab his auctoribus praescientia conditionata quam antehac acerrime impugnaverant, extenderunt hoc suum systema ad explicandum etiam modum quo Deus infallibiliter cognoscit futura libera sub conditione. Posuerunt scilicet Deum ejusmodi futura libera cognoscere « in suis decretis subjective absolutis et objective conditionatis. » Quod explicabant dicendo Deum de unoquoque futuro libero conditionato habere quidem verum decretum; hoc tamen ejus decretum ex parte objecti esse conditionatum, ita ut per illud Deus neutiquam decernat ponere aliquid in re, sed solummodo Deus per illud decernat ad quamnam actionem ipse physice praemoturus esset agens aliquod liberum creabile, facta suppositione *non verificanda* quod tale agens sub talibus vel talibus adjunctis realiter existeret.

Systema praedeterminationis physicae sic universaliter assertum conantur adstruere Neothomistae, tum *a*) ex infallibilitate atque independentia scientiae divinae, tum vel maxime *b*) ex eo quod in causis per se subordinatis « causa secunda non movet nisi mota a causa prima. » Unde concludunt *c*) negare voluntatem liberam « applicari atque determinari a Deo » ad agendum, idem esse atque negare supremum dominium Dei in res creatas atque essentialem dependentiam rerum creatarum in causando a Deo.

194. *Secunda* est sententia huc pertinens, omnes actiones liberas bonas Deum ab aeterno praecognoscere *in decretis suis praedefinientibus*, peccata vero eum cognoscere *in decretis suis permissivis*. Est autem « praedefinitio » sive « decretum praedefinitivum » *absolutum atque efficax decretum voluntatis divinae, quo antecedenter ad omnem absolutam praevisionem actuum liberorum Deus ab aeterno decernit ut tales vel tales actiones bonae fiant in tempore a tali vel tali voluntate creata*.

Sententia potentium Deum cognoscere futura contingentia in decretis suis praedefinientibus.

Citantur pro tali dicendi modo Ricardus (in Sent. I, d. 38, art. unico, q. 5), Scotus (in Sent. I, d. 39, § *Viso de contingentia ;* d. 41, § *Sed contra istud arguitur ;* et Quodlib.

XIV), item antiquiores Scoti discipuli, praesertim Bassolis (in Sent. I, d. 38, a. 2 et d. 39, a. 2) et Mayronis (in Sent. 1, d. 38, q. 1, a. 4, concl. 5).

Ejus insufficientia.

De hac tamen sententia manifestum est — aut eam habere logicam reductionem in praecedentem sententiam, quae est praedeterminantium, — aut per eam non assignari primam radicem divinae cognitionis futurorum contingentium. In tantum enim praedefinitio voluntatis divinae est efficax, ideoque in tantum in ea tamquam in causa potest praecognosci actio libera, in quantum vi hujusce sui decreti Deus efficaciter decernit conferre voluntati creatae auxilia infallibiliter connexa cum actione praedefinita. Haec porro auxilia vel ab intrinseco et ratione suae physicae entitatis sunt infallibiliter connexa cum actione, et tunc decreta praedefinientia praesentis sententiae sunt omnino eadem atque decreta praedeterminantia Thomistarum. Vel haec auxilia solummodo ab extrinseco, h. e. solummodo secundum quod substant scientiae mediae, sunt infallibiliter connexa cum actione, et sic ad decreta praedefinientia jam praesupponitur cognitio futurorum liberorum sub conditione, proindeque ipsa non sunt prima radix sive prima ratio cognitionis divinae futurorum contingentium.

Idem ratiocinium valet etiam circa decreta « permissiva. » In tantum enim in decreto suo permissivo Deus infallibiliter cognoscit actionem liberam peccaminosam, in quantum cognoscit actum primum proximum completum sub quo per suum decretum decernit constituere voluntatem, esse aliquid infallibiliter connexum cum actione peccaminosa. Si talis connexio sit ab intrinseco, reditur ad decreta praedeterminantia ; si sit ab extrinseco, non assignatur prima atque sufficiens ratio cognitionis futurorum contingentium in Deo.

Sententia ponentium Deum cognoscere futura contingentia in decreto suo concurrendi ad ea.

195. *Tertia* est sententia, Deum omnes actiones liberas sive bonas sive malas ab aeterno certo atque infallibiliter cognoscere *in decreto suo concurrendi ad eas*.

Ita multi exponunt verba quae ponit Scotus in locis superius recensitis, estque haec verior ejus doctrinae interpretatio (1).

(1) Solemne est junioribus Thomistis Scotum adducere ut patronum suae sententiae de praedeterminatione omnium effectuum causarum secundarum

Verum et de hac sententia dicendum est eam — aut habere logicam reductionem in systema praedeterminationis phy- Ejus insufficientia.

tam liberarum quam necessariarum ex decretis divinis proveniente. Ita v. g. Didacus Alvarez, De auxiliis gratiae, l. III, disp. 22, n. 12. Sed et Scotistae nonnulli, inter quos Sghemma (in Phys. II, digress. 18 de fato, qq. 2 et 4), arbitrantur se Scotum ducem sequi, quando defendunt voluntatem creatam ad omnes suos actus praedeterminari a Deo, non quidem praedeterminatione quae sit intrinseca, h. e. quae consistat in motione praevia sive in qualitate transeunte intus voluntati immissa, sed praedeterminatione quae sit pure extrinseca, h. e. quae consistat in solo decreto Dei simultanee concurrendi, sive in concursu simultaneo, *prouti est paratus ex parte Dei* et sic est *concursus in actu primo*. Eamdemque sententiam Scoto adscribunt Molina (in Concordia, disp. 50) et Suarez (in opusculo de divina motione, alias dicto De auxiliis, l. I, cap. 5, nn. 5 et 6).

Nec tamen, quum ita de mente Scoti perhibent, omnes hi auctores ad eadem ejus dicta respiciunt. Nam Didacus Alvarez doctrinam praedeterminationis physicae tradi a Scoto non aliunde probat nisi ex hisce ejus verbis (in Sent. IV, d. 49, q. 6, § *Dico ergo*) : « Contra naturam voluntatis est determinari a causa inferiore, quia hoc ipso non esset superior ; non est autem contra naturam ejus determinari a causa superiore. » — At vero contra talem horum verborum interpretationem reclamant Scotistae omnes; ideoque ii Scoti discipuli qui decreta praedeterminantia amplexati sunt, alio recurrunt ut hanc suam sententiam Scoto affingant. Aiunt videlicet eam doceri a Scoto, quando in Sent. I, d. 39, § *Viso de contingentia*, et Sent. II, d. 37, q. 2, § *Contra istam*, et Quodlib. XIV, et alibi frequenter, asserit complexiones contingentes ante decretum voluntatis divinae esse neutrales, h. e. indifferentes, per decretum vero voluntatis divinae fieri ut hoc vel illud contingens fore jam sit determinate verum, ideoque divinum intellectum certo cognoscere futura contingentia ex determinatione voluntatis divinae, et non aliter. Speciatimque huc adducunt haec verba quae ponit Scotus in Sent. I, d. 41, q. unica, § *Sed contra istud arguitur* : « Deus non praevidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel praeordinat istum bene usurum, eo quia, uti dictum est dist. 39, certa praevisio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis ejus. » — At vero tali hujus loci aliorumque huic similium interpretationi parum confidit Molina, ideoque a Scoto poni decretis divinis praedeterminari omnes actiones liberi arbitrii creati ipse sentit non aliunde efficaciter argui posse, nisi ex eo quod Doctor subtilis, intendens probare libertatem voluntatis divinae esse primam radicem omnis contingentiae quae est in rebus, hisce utitur argumentis : *a*) Causa quae movet in quantum mota, si necessario movetur, necessario movet ; sed omnis causa secunda movet seu agit in quantum movetur a prima ; ergo, si necessario movetur a prima, necessario quoque movet ipsa, et sic nullus erit effectus contingens. *b*) Causa prior prius naturaliter et simpliciter respicit effectum quam causa posterior ; ergo in illo priori causa prima, si necessario agit, dabit effectui necessitatem. Igitur in secundo instanti naturae causa proxima non potest eidem dare

sicae, — aut non pertingere usque ad primam radicem cognitionis futurorum contingentium in Deo. In tantum

contingentiam. Utroque hoc argumento ait Molina supponi a Scoto, si causa prima necessario ageret, nec tamen alio influxu influeret in res quam eo quo modo in eas influit, fore ut nullus relinqueretur locus contingentiae et libertati, sed omnia necessario evenirent. Quam sane suppositionem verissime ipse asserit stare non posse, sine hoc quod omnes effectus causarum secundarum, etiam liberarum, ponantur praedeterminari a voluntate divina libere agente. — Denique Suarez, aliquatenus addubitans num Scotus censuerit decreta Dei esse praedeterminativa omnium actionum liberi arbitrii creati, ex omnibus simul doctrinae Scoti capitibus hactenus recensitis arguit ut inde probabile esse efficiat praedictam sententiam revera a Scoto praeformatam esse.

Dicimus I° : *Scotus aperte rejicit omnem praedeterminationem intrinsecam actuum voluntatis creatae — tum* a) *generatim docendo concursum Dei ad effectus causarum secundarum non esse praevium sed simultaneum, — tum* b) *speciatim perhibendo praedeterminationem intrinsecam voluntatis ad suos actus pugnare cum natura voluntatis.*

Probatio est hujusmodi : 1° Praedeterminatio intrinseca sive praemotio physica in sensu noviorum Thomistarum, est de genere concursus praevii, proindeque a docente concursum Dei cum causis secundis agentibus non esse praevium sed simultaneum, omnis praedeterminatio intrinseca actuum voluntatis rejicitur. Necesse est ergo dicere talem praedeterminationem rejici a Scoto, quandoquidem ipse constanter docet Deum ad actiones causarum secundarum non concurrere concursu praevio, sed tantummodo concursu simultaneo. Quippe *a*) expressis verbis ipse asserit Deum suo concursu cum causa secunda non agere in ipsammet causam secundam, ei imprimendo aliquid quod praerequiratur ad ejus actionem, sed simul cum causa secunda eum immediate influere in hujus actionem. Ideoque *b*) ipse perhibet hoc quod est *causam dependentem agere in virtute causae a qua dependet*, differenter explicandum esse secundum quod diversa est dependentia causae quae est merum instrumentum causae a qua dependet, et causae quae, licet sit inferior respectu causae a qua dependet, est tamen causa principalis in suo ordine, h. e. vera causa secunda. Nempe instrumentum dici agere in virtute causae principalis, quia prius natura quam agat ad effectum, intus in se recipit a causa principali in ipsam agente motionem aliquam praeviam, quae est virtus qua attingit effectum ; at vero causam secundam dici agere in virtute causae primae, non quod intus in se recipiat motionem aliquam praeviam in se derivatam a causa prima, sed quia essentialiter dependet in agendo a virtute propria et intrinseca causae primae ei cooperantis ad eumdem effectum. Hinc ulterius *c*), explicans commune illud effatum Scholasticorum : *Causa secunda non movet nisi mota a prima*, ait *motionem* illam causae secundae a prima non esse absolutum aliquid quod imprimatur causae secundae eique inhaereat, sed esse ordinem essentialis subordinationis causae secundae agentis ad causam primam ipsi coagentem. — Et quidem abundant in scriptis Scoti loca in quibus talem doctrinam tradit. Sic v. g. in Sent. IV,

enim Deus in suo decreto concurrendi infallibiliter praecognoscit actionem liberam, in quantum cognoscit suum con-

d. 1, q. 1, versus finem : « Agens dependens ab alio, inquit, dicitur agere in virtute alterius, quia virtus agentis dependentis non sufficit sine illa virtute a qua dependet. Magis tamen dicitur instrumentum agere in virtute alterius quam causa secunda; quia plus dependet a causa superiore illud quod non habet formam activam in esse quieto, sed tantum recipit in actuali motione, quam illud quod habet formam activam in esse quieto. *Causam etiam secundam*, id est quae habet formam activam in esse quieto, *agere in virtute alterius, non est recipere tunc aliquid ab hoc altero, sed tantum habere ordinem inferiorem ad illud alterum agens in suo ordine simul.* Sed instrumentum, id est recipiens formam activam in motione alterius, agere in virtute alterius, est tunc actualem recipere formam ab eo per quam agat. — *Ex hoc patet quod causae primae in causam secundam proprie dictam, quando similiter agunt, non est influentia nova, quae sit creatio alicujus inhaerentis causae secundae, sed influentia est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum simul.* Instrumentum autem, quando agit, recipit influentiam proprie ab eo cujus est instrumentum : quia motionem actualem, et in motione formam, per quam agit in suo ordine.» Itidem in Sent. IV, d. 12, q. 3 : « Influentia quam recipit agens inferius a superiore, inquit, non est aliqua forma tunc causata, *sed est tantum ordo determinatus causarum in simul causando.* » Et in Sent. IV, d. 13, q. 1 : « Non credo, inquit, semper causam secundam, quae vocatur quandoque [lato sensu] instrumentum, recipere motionem specialem a causa prima, sed tantum habere subordinationem aliquam formae suae activae ad causam activam alterius, per quam subordinationem, causa priori exeunte in actum in suo ordine causandi, secunda est nata exire in actum in suo ordine agendi, *et sic secunda dicitur movens motum, non quia recipiat motionem a causa prima per quam agat, sed quia in motione sua pendet a prima prius naturaliter agente.* »

2° Praedeterminatio intrinseca est accidens transeunter inhaerens causae secundae eamque determinans ad agendum. Sed secundum Scotum intrinsece repugnat voluntatem per aliquid sibi accidentaliter inhaerens determinari ad agendum. Ergo secundum Scotum omnis praedeterminatio intrinseca actuum voluntatis rejicienda est tamquam aliquid intrinsece repugnans.

Major et consequentia sunt manifestae; minor vero colligitur ex doctrina quam tradit Scotus in Sent. IV, d. 49, § *Contra secundam assumptionem* et § *Dico ergo*. Ibi Scotus, intendens ostendere causam necessariae perpetuitatis fruitionis beatificae non esse aliquid intrinsecum beatis, generaliter asserit tolli naturam voluntatis et sic intrinsecam contradictionem incurri, si ponatur voluntas per aliquod accidens ipsi inhaerens determinari ad agendum. Probat porro hoc suum assertum duplici ratione. *Prima est,* quod soli quidditati voluntatis, non vero accidentibus voluntati inhaerentibus, competit esse potentiam qua simpliciter possumus, quodque per consequens voluntatis est uti suis accidentibus tamquam instrumentis, eaque determinare ad sibi

cursum esse infallibiliter connexum cum ea. Si haec connexio sit ab intrinseco, concursus est praemovens ac praedetermi-

coagendum, non vero ab eis determinari ad agendum. *Secunda est*, quod, propter hoc ipsum quod voluntas, quantum est praecise per potentiam suam intrinsecam et essentialem, est active indifferens ad opposita, ipsa comparatur ad omnia accidentia ipsi coagentia, tamquam causa superior ad causas inferiores, quodque per consequens contra ejus naturam est determinari ad agendum ab aliquo suo accidente, quia contra naturam causae superioris est determinari a causa inferiore. — Verba sunt Scoti, in § *Contra secundam positionem*, ita decernentis : « Habitus non potest esse prior causa operationis quam potentia, sed semper secunda ; quia illud est potentia qua simpliciter possumus. *Unde habitus non utitur potentia, sed potentia habitu, sicut causa secunda et instrumento. Causa autem prior non determinatur ad agendum, nec per consequens necessitatur, per causam secundam, sed e converso.* » Et in § *Contra hoc* : « Repugnat libertati ejus [h. e. potentiae essentiali voluntatis, quae est libertas remota] quod contingentia quae necessaria est ex parte ipsius, non ponat contingentiam simpliciter, quantum est ex parte omnium inferiorum, quia tollit ipsam esse causam superiorem ;... [unde] *esset contra naturam ejus determinari ab habitu sive a natura inferiori.* »

Nec evaditur conclusio probationis factae, dicendo verbis citatis solummodo asseri a Scoto voluntatem non posse intrinsece determinari ad agendum per habitum ipsi inhaerentem, puta per habitum charitatis ; per hoc autem neutiquam excludi quominus ipsa possit determinari ad agendum per qualitatem aliquam transeuntem ipsi immissam, qualis ponitur esse praemotio physica a junioribus Thomistis. Non evaditur, inquam, sic dicendo ; quia — aut Scotus arbitratus est omne accidens quod, praeter suas operationes immanentes, inhaereat voluntati, esse habitum aliquem, — aut ipse loco citato nomine habitus intendit comprehendere omnia ea accidentia intrinseca voluntatis quae sunt alia ab operationibus ipsius. Quod quidem patet — tum *a*) ex probationibus pro suo asserto a Scoto adductis, quae, si quid valent, excludunt vim determinandi voluntatem ad agendum ab omnibus prorsus accidentibus intrinsecis voluntatis, — tum *b*) ex eo quod in sequentibus ex praesenti suo asserto deducit Scotus id quod voluntatem beati determinat ad actum perpetuo Deo fruendi, non posse esse nisi causam extrinsecam beato : quae sane consequentia nulla esset, nisi praesens ejus assertum de omnibus accidentibus voluntati intrinsecis procederet, — tum *c*) ex eo quod in § *Contra hoc* Scotus generaliter asserit voluntatem non posse determinari ab habitu *sive ab alia quacumque natura inferiori*, cujusmodi profecto natura inferior est omne accidens naturale voluntatis, quodcumque sit illud.

Dicimus II° : *Scotus aperte negat omnem praedeterminationem extrinsecam eorum voluntatis creatae actuum qui vere et proprie sint liberi, eo quod omnis talis praedeterminatio tollat libertatem indifferentiae.*

Ratio ita dicendi accipitur ex doctrina quam tradit Scotus in Sent. IV, d. 49, q. 6, § *Dico ergo*. Solvit ibi Doctor subtilis quaestionem quam in praecedentibus disputare inceperat de causa necessariae perpetuitatis actus

nans, et reditur ad decreta praedeterminantia; si sit ab extrinseco, praesupponitur scientia media, ideoque non assi-

fruendi in beatis, hunc in modum via exclusionis ex jam refutatis aliorum sententiis propriam suam sententiam colligens : « Dico ergo quod causa hujus perpetuitatis nec est forma beatitudinis, quasi per ipsam beatitudo formaliter sit necessaria, nec natura potentiarum [h. e. intellectus et voluntatis], quasi circa objectum [h. e. Deum se intuitive videndum praebentem] necessario perpetuo operentur, nec habitus in potentiis, quasi necessario determinans potentias, *sed est ex sola voluntate divina, quae sicut perficit naturam intensive, ita conservat eam in tali perfectione perpetuo.* »

Statim autem circa hanc quaestionis a se disputatae solutionem dubium ei occurrit, illud videlicet, quomodo, si stet ea solutio, verum sit dicere beatum esse impeccabilem. Rationemque dubitandi magis aperiens, ait manifestum quidem esse beatum in sensu composito fruitionis beatificae non posse peccare; nec tamen inde solvi difficultatem factam, quia, ut verum sit dicere beatum esse impeccabilem, oporteat ut in sensu divisionis ab actu fruitionis, h. e. prius natura quam beatus aut eliciat aut continuet hunc actum, ipse ita sit determinatus ad hunc actum ponendum, ut in eo non remaneat potentia propinqua ad eumdem actum non ponendum. Hoc autem ait videri non verificari in sententia a se asserta, eo quod per talem sententiam nihil ponatur intrinsecum in beato quod eum determinet ad semper continuandum actum fruitionis et sic ad nunquam peccandum.

Responsio ejus est : « Dico quod nulla est causa intrinseca in voluntate Michaelis nunc beati, per quam excludatur potentia non peccandi pro alias in sensu divisionis; non est autem causa intrinseca prohibens illam potentiam omnino reduci ad actum : *sed per causam extrinsecam est impossibilis potentia illa propinqua ad peccandum, videlicet per voluntatem Dei praevenientem illam voluntatem [beati], ut semper continuet actum fruendi et ita nunquam possit potentiam suam remotam vel non fruendi vel peccandi reducere ad actum : siquidem nunquam causa secunda, praeventa a causa superiore agente ad unum oppositum, potest potentia propinqua in aliud oppositum.* »

Manifestum est hisce verbis edici a Scoto per praedeterminationem extrinsecam, h. e. per decreta Dei praedeterminantia, excludi actualem usum libertatis, et per consequens secundum ipsum contradictorium esse dicere voluntatem creatam extrinsece praedeterminari ad eos suos actus qui vere et proprie sint liberi. Quippe propter hoc ipse asserit beatum esse impeccabilem, h. e. privatum actuali usu libertatis ad peccandum, quia non habet potentiam propinquam ad non fruendum Deo et sic ad peccandum; propter hoc autem beatum non habere potentiam propinquam ad non fruendum Deo et sic ad peccandum, quia ejus voluntas praevenitur voluntate Dei eum determinante ad ponendum actum fruitionis. Quodque in majore adhuc luce ponit sententiam Scoti de re praesenti, ipse, ut ostendat sufficientiam solutionis a se datae, generaliter pronuntiat nunquam cum voluntate Dei praedeterminante voluntatem creatam ad unum oppositum posse stare potentiam propin-

gnatur prima ratio unde exsurgat in Deo cognitio futurorum contingentium.

quam ad aliud oppositum. Hoc enim perinde est atque si assereret cum voluntate Dei praedeterminante ad unum oppositum non posse stare eam libertatem indifferentiae quae requiritur ad merendum vel demerendum : in toto quippe suo ratiocinio antecedente ipse supposuerat in tali libertate includi potentiam propinquam ad utrumque oppositorum.

Exin facile est perspicere quam insigniter in interpretanda mente Scoti lapsi sint Didacus Alvarez (loco superius citato) et nuperus ille scriptor operis cui titulus : *S. Thomas et doctrina de praemotione physica* (parte IV, p. 553), quando divellentes a tota disputatione antecedente verba quaedam quae statim post locum proxime a nobis adductum ponit Scotus, ex eis arguerunt sententiam esse Scoti voluntatem creatam ad omnes suos actus decretis divinis praedeterminari. Facile est perspicere, inquam, ambos hosce auctores in ita interpretanda mente Scoti insigniter lapsos esse : in verbis enim quae adducunt, Scotus occurrit impugnationi quam mox direxerat contra modum quo dixerat beatum reddi impeccabilem. Et, per consequens, quando ibi dicit « non esse contra naturam voluntatis determinari a causa superiore, » ibi intendit defendere nullam offendi repugnantiam in eo quod voluntas beati praedeterminatione Dei extrinseca ponatur *necessitari* ad continuandum actum fruitionis beatificae. Non vero est de mente ejus asserere voluntatem creatam manere simpliciter liberam ad oppositum illius ad quod decreto divino praedeterminatur : hujus enim oppositum paulo ante expressis verbis asseruerat. Quod scite notavit insignis expositor Scoti, Hugo Cavellus, O. M. et archiepiscopus Armacanus, qui est auctor scholiorum quae in editione operum Scoti Lugdunensi distinctionibus Scoti insertae conspiciuntur. Is in scholio in § *Contra hoc* : « Non dicit Scotus, inquit, manere voluntatem simpliciter liberam, etiam quando a superiore causa determinata est, quia oppositum expresse ait numero 12° [ejusdem quaestionis] et alibi saepe ; sed tantum ait eam posse sic determinari a causa prima, non ab ulla causa secunda. »

Porro quia, uti liquet ex hactenus ostensis, Scotus longe amandat veluti intrinsece repugnantem omnem actuum liberorum praedeterminationem sive intrinsecam sive etiam pure extrinsecam, necesse est concludere ea decreta voluntatis divinae in quibus in Sent. I, d. 39, § *Viso de contingentia* et aliis locis supra citatis, ipse ponit Deum cognoscere futura contingentia, non posse esse ex ejus mente decreta praedeterminantia. Aut ergo sentit ea decreta esse condeterminantia, uti ejus mentem interpretantur ii Scotistae recentiores quos *condeterminantes* vocant ; aut sentit ad ea praesupponi praevisionem conditionatam actuum liberorum, uti ejus mentem exponunt alii Scotistae, ac nominatim Hugo Cavellus (in scholiis in Sent. I, d. 39, § *Viso de contingentia* et Sent. II, d. 37, q. 2, § *Ad solutionem istorum objectorum*), Philippus Faber (disp. 54, cap. 5) et Poncius (in Theologiae cursu, disp. 5, q. 6, concl. 4). Nos, hisce posterioribus Scoti interpretibus suffragantes,

Dicimus III° : *Probabile est decreta concurrendi in quibus Scotus ponit*

196. Hinc judicium sumi potest de systemate multorum recentiorum Scotistarum quos *Condeterminantes* vocant. Hi, Systema condeterminantium.

cognosci a Deo futura contingentia, inniti ex ejus mente praevisioni conditionatae actuum liberorum.

Ratio sic decernendi accipitur ex doctrina quam tradit Scotus in Sent. II, d. 37, q. 2, § *Ad solutionem istorum.* Ibi intendens ostendere Deum, licet concurrat ad actum peccaminosum, non tamen esse auctorem peccati, hunc in modum discurrit : « Ad solutionem istorum objectorum et solutionem principalem istius quaestionis, dico quod quando duae causae partiales concurrunt ad effectum communem ambarum, potest esse defectus in productione effectus ex defectu unius causae praecise et non alterius. Exemplum : Ad velle secundum opinionem tertiam distinctionis 25ae hujus [libri] concurrit intellectus et voluntas libera; potest igitur esse defectus in actu isto ex defectu voluntatis, licet non praecedat defectus in cognitione. Ita igitur si ad velle voluntatis creatae concurrunt duae voluntates, scilicet creata et divina, potest esse defectus in ipso velle ex defectu alterius causae, et hoc quia ista causa posset rectitudinem dare actui, quam tenetur dare et tamen non dat, *alia autem, licet non teneatur eam dare, tamen, quantum est ex se, daret, si voluntas creata cooperaretur. Universaliter enim, quidquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter, quantum est ex se, nisi esset impedimentum;* dando autem voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta, quae sunt in potestate voluntatis, et ideo, quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis, *et voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quemcumque actum elicitum recte ageret ex parte sui.* Est igitur defectus in effectu duarum causarum, non propter defectum causae superioris sed inferioris, non quia causa superior causet rectitudinem in effectu et inferior obliquitatem, sed quia causa superior, *quantum est ex se, causaret, si causa inferior secundum suam causalitatem causaret;* et ideo rectitudinem non causari, est propter hoc, quia causa secunda, quantum ad se pertinet, non causat. »

Ex his ita pro proposito arguitur. *a*) Nequit decretum Dei concurrendi ad actum malum potius quam ad actum bonum esse consequens ad defectum debitae cooperationis ex parte voluntatis creatae, nisi Deus in formando suo decreto concurrendi habeat respectum ad cooperationem voluntatis creatae; nequit autem Deus in formando suo decreto concurrendi habere respectum ad cooperationem voluntatis creatae, nisi antecedenter ad suum decretum hanc cooperationem praeviderit, non sane praevisione absoluta, quia praevisio absoluta nostrae cooperationis praesupponit decretum Dei concurrendi, non vero ad illud praesupponitur, verum praevisione conditionata. Quamobrem in tantum decretum Dei concurrendi ad actum malum potius quam ad actum bonum est consequens ad defectum debitae cooperationis ex parte voluntatis creatae, in quantum illud decretum est consequens ad praevisionem conditionatam nostrae cooperationis. Sed Scotus in verbis citatis disertissime asserit decretum Dei concurrendi ad actum malum potius quam ad actum bonum esse consequens ad defectum debitae cooperationis ex parte voluntatis creatae :

ducibus Josepho Neapoli a Drepano (in tractatu manuscripto de concordia concursus causae primae cum secundis, disp. 1,

ait enim, quia voluntas creata apponit impedimentum, h. e. quia ipsa se determinat ad actum non rectum sed peccaminosum, idcirco consequenter nec Deum voluntate sua concurrente dare rectitudinem actui; quodsi voluntas creata daret rectitudinem suo actui elicito, futurum esse ut ex consequenti etiam Deus sua voluntate concurrente daret rectitudinem eidem actui. Ergo secundum Scotum decreta Dei concurrendi ad tales et tales determinatos actus, quae sunt decreta in quibus ipse alibi ponit a Deo cognosci futura contingentia, fundantur in praevisione conditionata nostrorum actuum. Sane *b*) Scotus in verbis citatis distinguit duplex Dei decretum sive duplicem Dei voluntatem circa actus nostros : *unam*, quae respectu nostrae cooperationis ad actum bonum vel hujus cooperationis defectus, sit antecedens, et per hanc voluntatem ait Deum velle actum bonum, non absolute, sed sub conditione nostrae cooperationis ; *alteram*, quae respectu nostrae cooperationis ad actum bonum vel hujus cooperationis defectus sit consequens, et per hanc ait Deum jam absolute velle concurrere ad actum quidem bonum, si verificetur conditio nostrae cooperationis ad talem actum, ad actum vero malum, si non verificetur conditio nostrae cooperationis ad actum bonum. Quia ergo, ut modo ostensum est, impossibile est absolutum Dei decretum concurrendi ad talem vel talem actum esse consequens ad nostrum modum cooperationis et conditionari per eum, nisi antecedenter ad decretum divinum iste modus nostrae cooperationis jam fuerit conditionate praevisus, necesse est dicere absoluta illa decreta concurrendi, in quibus Scotus alibi docet Deum cognoscere futura contingentia, fundari ex mente ipsius in praevisione conditionata eorumdem futurorum. Estque per se perspicuum *c*), si sine ullo respectu ad actus nostros malos conditionate praevisos Deus suo decreto concurrendi decernat tales actus a se et a nobis futuros esse, falsum evadere id quod tamen verbis proxime allatis disertissime asserit Scotus, nempe Deum, quantum est ex se, paratum esse actum bonum causare, et revera eum hunc actum causaturum fuisse, nisi ex parte nostra appositum fuisset impedimentum.

Ne in longum eat haec disquisitio, abstinemus ab adducendis aliis locis Scoti quamplurimis, in quibus ipse innuit decreta Dei de absoluta futuritione actuum liberorum inniti conditionata praescientia eorumdem actuum.

Restat ut dissolvantur falsa quorumdam Scoti dictorum interpretamenta, quibus confisi vel permoti auctores quorum principio hujus disquisitionis meminimus, systema praedeterminationis Scoto imposuerunt.

Et quidem verba Scoti quae in suam sententiam interpretatur Didacus Alvarez, non favere sententiae praedeterminationis, sed ei omnino adversari, satis ostensum est supra, post probationem factam pro assertione nostra secunda.

Ad loca Scoti in quibus sententiam suam fundant pauci illi Scotistae qui systema praedeterminationis extrinsecae tuentur, *respondetur* tam in systemate scientiae mediae quam in systemate praedeterminantium verum esse dicere id quod solum iis locis asserit Scotus, nempe futura contingentia,

a. 10 et disp. 2, aa. 10 et 11), Vulpe (in Summa, tom. 2, parte 1, disp. 30, aa. 8 et 9) et Mastrio (Dispp. theolog. in Sent. I, disp. 3, cap. 3, a. 8) ponunt cum Scoto Deum omnia futura contingentia determinate cognoscere in suis

prouti sunt absolute futura, nonnisi dependenter a decreto divino et vera esse et ab intellectu divino cognosci posse

Ad rationem qua motus est Molina ad traducendum Scotum veluti praeformatorem systematis Neothomistarum, *respondetur* concedendo tale systema sequi ex sententia ponente, si Deus necessario ageret nec tamen alio influxu influeret in effectus causarum secundarum quam eo quo nunc in eos influit, jam omnem contingentiam quae est in rebus, sublatum iri. Sed prorsus negatur talem sententiam tradi a Scoto iis argumentis quibus probat contingentiam voluntatis divinae esse primam radicem contingentiae quae est in rebus. Omnino enim oppositum hujus ex iis argumentis deducitur. Ex eo videlicet Scotus arguit contingentiam sive libertatem voluntatis divinae esse primam radicem contingentiae quae est in rebus, quia si Deus non libere sed necessario ageret, ipse ageret secundum totam suam vim agendi, nec proinde ipse suum influxum attemperaret conditioni causarum secundarum ipsi concurrentium, et per consequens ipsius influxus in effectus causarum secundarum contingentium non esset, sicut praesens ejus influxus, indifferens sive indeterminatus, sed omnino particularis et determinatus, ideoque et determinans. Huc spectat Scotus, quando in primo suo argumento intentum ex eo concludit quod causa secunda, si necessario movetur, necessario etiam movet. Sensus est videlicet, si causa secunda a Deo necessario agente moveretur tota illa vi qua Deus eam movere potest, eam jam determinatum iri ad movendum, et sic eam jam non amplius fore liberam ad agendum vel non agendum. Huc itidem spectat Scotus, quando in secundo suo argumento inde concludit intentum quod, quum causa prima prius natura attingat effectum quam causa secunda, ipsa, si necessario ageret, in priori illo tribueret effectui necessitatem. Intendit videlicet dicere effectum a sola causa prima necessario agente habiturum esse omnimodam determinationem, et per consequens determinationem suorum effectuum jam non relictum iri in potestate voluntatis creatae. — Ceterum aliunde etiam apparet esse ridiculum cum Cajetano (in I^{am}, q. 14, a. 13 et q. 19, a. 8) et Molina contendere a Scoto in praedictis argumentis supponi effectus causarum secundarum non esse contingentes propter modum quo emanant a causis secundis, sed solummodo propter modum quo emanant a causa prima. Si enim ex tali suppositione Scotus argueret, ipse non solum assumeret idipsum quod sibi probandum foret, sed multo magis quam illud. Sane a supponente Deum esse *solam causam contingentiae*, ridiculum est probari Deum esse primam causam contingentiae. Adde *a*) quod in Sent. I, d. 8, q. 5, Scotus, agens de radice contingentiae, expressis terminis asserit fore ut Deus, si necessario ageret, ageret *secundum ultimum suae potentiae;* adde itidem *b*) quod in Sent. II, d. 37, q. 2, ipse docet effectum causae secundae non esse simpliciter contingentem, nisi is effectus contingenter emanet *ex omnibus et singulis causis quae ad ejus productionem concurrunt.*

decretis quibus statuit concurrere ad tales vel tales determinatas actiones voluntatis creatae ; addunt vero, contendentes se et in hoc sequi Scotum, ea Dei decreta, neque esse praedeterminantia, uti volunt noviores Thomistae, neque esse consequentia ad determinationem voluntatis creatae conditionate praevisam, uti volunt assertores scientiae mediae, sed esse concomitantia sive *condeterminantia*. Vocant autem « decreta condeterminantia » efficacia et absoluta decreta quibus, nulla praecedente praevisione saltem conditionata determinationis voluntatis creatae, Deus non quidem ante voluntatem creatam et sic sine ipsa, sed simul cum voluntate creata, et sic condeterminando, determinat quaenam volitiones a quaque voluntate creata ordine processurae sint. Adeo ut, secundum auctores talia decreta inducentes, inter determinationem voluntatis divinae et determinationem voluntatis creatae non intercedat ordo causalitatis vel saltem ordo necessariae praesuppositionis unius ad alterum, et eatenus neque ordo antecedentiae vel consequentiae, sed *simplex ordo concomitantiae*. Aiuntque hanc suam sententiam esse mediam inter extremas praedeterminationis physicae et scientiae mediae. In eo enim eam consentire cum systemate praedeterminationis et dissentire a systemate scientiae mediae, quod ponat Deum cognoscere futura contingentia in suis decretis et non aliter ; in eo vero eam consentire cum systemate scientiae mediae et dissentire a systemate praedeterminantium, quod ponat voluntatem creatam non determinari ad suas actiones a voluntate divina. Ideoque, quum in systemate praedeterminantium salvetur quidem infallibilitas scientiae divinae sed pereat liberum arbitrium creatum, in systemate vero assertorum scientiae mediae salvetur quidem liberum arbitrium creatum sed pereat infallibilitas scientiae divinae, quae nequeat fundari in aliquo quod non est Deus quodque adeo neque habet esse in se neque etiam in suis causis, in suo systemate salvari utrumque, eaque optime inter se conciliari.

Quodsi opponas his auctoribus fieri non posse ut Deus suo decreto simul cum voluntate creata condeterminet omnes hujus volitiones, quandoquidem decretum voluntatis divinae sit aeternum, voluntas vero creata non incipiat existere et se ad volendum determinare, nisi in tempore ; si hoc eis opponas, inquam, *respondent* voluntatem divinam, eo quod sit

infinita in genere potentiae volitivae, virtualiter in se includere voluntatem quamlibet creatam : hinc porro fieri ut etiam decretum quo voluntas divina determinat concurrere ad talem vel talem determinatam actionem voluntatis creatae, virtualiter in se includat decretum quo voluntas creata sese in tempore determinabit ad eamdem actionem, utque hoc sensu voluntas divina simul cum voluntate creata omnes hujus actiones condeterminet. Quod enucleatius explicant, dicendo voluntatem divinam, eo quod propter suam infinitatem eminenter in se praecontineat voluntatem creatam omnesque hujus modos et differentias volendi, posse, sine ulla praedeterminatione et sine ullo respectu ad scientiam aliquam conditionatam praecedentem, decretum suum ferre virtute omnino aequivalenti voluntati creatae, ita ut hoc ejus decretum *coincidat* in eam partem in quam pro sua libertate voluntas creata in tempore inclinabit, utque per consequens perinde sit ac si voluntas creata ab aeterno exstitisset et ab aeterno cum Deo omnes suas actiones condeterminasset.

Ejus improbatio.

Patet autem de tali systemate, per illud assignari medium prorsus ineptum ad salvandum infallibilitatem scientiae divinae de futuris contingentibus. Quippe *a)* si inter determinationem voluntatis divinae et determinationem voluntatis creatae non intercedat ordo causalitatis vel saltem ordo necessariae praesuppositionis unius ad alteram ; ergo nonnisi casu contingere poterit ut hae duae determinationes in unam actionem coincidant. Et per consequens determinatio voluntatis divinae non poterit esse intellectui divino ratio infallibiliter cognoscendi determinationem voluntatis creatae ; quia duorum inter quae non est connexio per se, sed per accidens tantummodo, impossibile est unum certo cognosci in altero. Et re quidem vera *b)* in decreto quod Deus habet de futuritione alicujus actionis voluntatis creatae, in tantum talis actio infallibiliter cognosci potest, in quantum vi decreti Deus parat media quae ipse praenovit esse efficacia ad eamdem actionem a voluntate creata obtinendam. Sed si decretum quod Deus habet de futuritione alicujus actionis voluntatis creatae, sit condeterminans, Deus vi sui decreti non parat media quae ipse praenovit esse efficacia ad actionem illam a voluntate humana obtinendam. Et hoc patet: medium enim quod Deus

vi talis decreti adhibere parat, non est nisi concursus ipsius in talibus vel talibus conditionibus et tali vel tali tempore voluntati creatae exhibendus ; concursus autem is neque potest poni cognosci ab eo ut efficax ab intrinseco, quia sic decretum Dei jam non esset condeterminans sed praedeterminans ; neque etiam potest poni cognosci ab eo ut efficax ab extrinseco, h. e. dependenter a scientia media ostendente eum conjunctum iri cum effectu, si tales vel tales conditiones ponerentur, quia sic decretum Dei jam non esset condeterminans sed consequens. Impossibile est ergo dicere actiones liberi arbitrii creati a Deo in decretis suis condeterminantibus infallibiliter praesciri.

Neque valet probatio in oppositum facta a condeterminantibus. Voluntas enim creata, quoad omnes dispositiones vel circumstantias actum ejus primum proximum constituentes eadem manens, modo fertur in unam partem, modo vero fertur in partem oppositam. Proindeque ex eo quod voluntas divina, virtute prorsus aequivalenti voluntati creatae determinat hujus volitionem, absurde concluditur determinationem voluntatis divinae in idem incidere cum determinatione voluntatis creatae. Nempe ut teneret talis ratio concludendi, oporteret ponere voluntatem creatam, quando ejus virtus est omnino proxima et expedita, jam non esse indifferentem ad opposita ; quae positio, uti per se patet, est destructiva liberi arbitrii creati. Quamobrem ex eo quod voluntas creata quoad omnes suos modos et differentias volendi eminenter praecontinetur in voluntate divina, consequens est quidem fore ut, si decretum Dei sit condeterminans, Deus suo decreto incidat in volitionem quam possibile est in tempore elici a voluntate creata, non vero inde est consequens fore ut, si decretum Dei sit condeterminans, Deus suo decreto incidat in eam volitionem quam revera in tempore eliciet voluntas creata.

Nec solum in systemate condeterminantium non salvatur infallibilitas praescientiae divinae, sed et duo alia ex eodem consequuntur oppido absurda. Scilicet *a*) hoc systemate adscribitur voluntati divinae modus in sua objecta tendendi caecus et irrationalis. Decreto quippe suo, si hoc sit condeterminans, voluntas divina feretur in incognitum. Deus enim absolute volet actionem aliquam fore a voluntate creata, nec

tamen ei sic volenti praelucebit actus intellectus divini ostendentis actionem, cujus futuritio est objectum ejus decreti, revera esse secuturam, si tali vel tali tempore et sub talibus vel talibus adjunctis ipse suum concursum voluntati creatae exhibuerit. Itidem *b)* secundum systema condeterminantium Deus non idcirco praescit actionem peccaminosam, quia ipse propter fines se dignos vult ponere voluntatem creatam sub certis quibusdam adjunctis ex quorum hypothesi scientia ejus media ei praeostendit secuturum esse peccatum, quod tamen posset non sequi et quod ipse voluntate antecedenti vellet non sequi ; sed propterea secundum praedictum systema Deus praescit actionem peccaminosam, quia ipse absolute et directe decernit eam actionem a voluntate creata eventuram esse. Et sic, si stet systema condeterminantium, decretum quod Deus habet de actione peccaminosa, erit directe intentivum peccati, et non solummodo permissivum ipsius : quod quantopere pugnet cum bonitate et sanctitate voluntatis divinae, nemo non videt.

Sententia ponentium Deum cognoscere futura contingentia in suis ideis.

197. Demum ad secundam hanc classem potest referri, ut *quinta*, sententia quae a Suarezio (in opusculo de scientia futurorum contingentium, L. I, c. 4) tribuitur Cajetano (in I^am^ partam, quaest. 14, art. 13), et secundum quam Deus cognosceret omnia futura contingentia *in aeternis ideis sui intellectus*.

Ejus insufficientia.

At vero etiam haec sententia non radicitus resolvit quaestionem quae hic discutienda proponitur. Quippe *a)* dicere ideas divinas esse determinatas ad repraesentanda futura contingentia, idem ferme est atque dicere divinum intellectum cognoscere futura contingentia ; hoc porro est id ipsum cujus rationem hic inquirimus. Et revera *b)* ideae divinae naturaliter solummodo repraesentant complexiones necessarias, non vero complexiones contingentes. Si proinde ideae divinae naturaliter repraesentarent actiones voluntatis tamquam determinate processuras ex voluntate, hae actiones non essent liberae ; praeterquam quod sic revera diceretur actiones liberas cognosci in natura voluntatis creatae, quod jam exclusum est. Unde patet esse assignandam rationem unde ideae intellectus divini determinentur ad repraesentanda futura contingentia ; hanc porro rationem hic inquirimus. Eamdemque verissime assignavit Cajetanus loco citato, qui proinde perperam pro hac sententia adducitur.

Sententia ponentium Deum cognoscere futura contingentia in ipsismet.

198. Est denique TERTIA CLASSIS auctorum, eorum scilicet qui unanimiter negant futura contingentia cognosci a Deo in ulla eorum causa, sive proxima sive remota, quia hoc sit destructivum libertatis actionum humanarum; quique idcirco decernunt nihil reliquum esse nisi ut dicatur Deum ab aeterno certo atque infallibiliter cognoscere futura contingentia *in ipsismet*, utut hoc sit difficile intellectu.

Quae sententia hanc habet explicationem : Futura contingentia habent aeternam veritatem fundamentalem *in semetipsis*, h. e., ipsa habent aeternam veritatem objectivam *fundatam in ipsomet hoc esse quod in se aliquando habitura sunt vel quod in se aliquando habitura essent*, si conditio aliqua poneretur. Aeternam hanc futurorum contingentium veritatem objectivam, cujus tale sit fundamentum, eminenter in se complectitur ipsamet essentia divina, et secundum quod ibi eam sibi objective repraesentatam attingit intellectus divinus, dicitur Deus ab aeterno praecognoscere futura contingentia « in ipsismet. » — Tria itaque signa rationis hic distinguere oportet. *In primo signo rationis*, futurum contingens, secundum quod in tempore a voluntate vel reipsa procedet vel ab ea procederet, si poneretur conditio aliqua, fundat aeternam veritatem objectivam futurorum contingentium. *In secundo signo rationis*, essentia divina tamquam infinitus actus veritatis, jam eminenter in se continet atque repraesentat objectivam veritatem futurorum contingentium. *In tertio signo rationis*, intellectus divinus, attingendo hanc objectivam veritatem futurorum contingentium, ea in ipsismet cognoscit.

Uberior praedictae sententiae declaratio.

199. Ex hac explicatione patet, primo, per hoc quod dicimus Deum ab aeterno cognoscere futura contingentia « in ipsismet, » nullo pacto nos discedere a sententia qua antehac universaliter tuiti sumus Deum alia a se non cognoscere in ipsis, sed in seipso. Distinguendum est nimirum, quando dicitur Deum cognoscere futura contingentia non in medio aliquo, sed in ipsismet. Nam si sermo sit de *ratione formali* in qua Deus cognoscit futura contingentia, sic Deus ea non cognoscit in ipsismet, sed in sua essentia. Ipsamet scilicet essentia divina est objectum illud formale quod tamquam primo ac per se cognitum determinat intellectum divinum ad cognoscenda futura contingentia tamquam

quaedam quorum objectiva veritas in ipsa eminenter continetur. Si vero sermo sit de *ratione fundante aeternam veritatem futurorum contingentium*, sic Deus cognoscit futura contingentia « in ipsismet. » Nam essentia divina est quidem per se determinata ad eminenter continenda atque repraesentanda quaecumque sunt vera, *facta tamen suppositione* ea esse vera, et sic *facta suppositione fundamenti alicujus* unde suam derivent veritatem. Impossibile est autem, loquendo de futuris contingentibus, fundamentum eorum aeternae veritatis esse essentiam divinam, sive haec consideretur prout hoc vel illo modo est imitabilis, sive concipiatur esse determinata per decreta voluntatis divinae, sive consideretur alio modo quocumque, qui fortassis insuper adduci posset. Nam quidquid horum dicatur, consequens inde est tolli rationem contingentiae atque libertatis ab operationibus voluntatis creatae. Ideoque nihil restat nisi ut ratio aeternaliter fundans objectivam veritatem futurorum contingentium sit *ipsummet hoc esse* quod in se haec futura aliquando habitura sunt, vel quod in se habitura essent, si conditio aliqua poneretur. Et sic vere salvatur libertas, quia sic secundum ordinem praesuppositionis aeterna cognitio intellectus divini est aliquid non antecedens sed consequens exercitium libertatis creatae. — Ulterius patet ex dictis, secundo, ipsummet futurum contingens *secundum illud esse* quod in se habebit vel quod in se, si poneretur conditio aliqua, haberet, praesupponi quidem in signo priore rationis tamquam fundamentum *aeternae ipsius veritatis;* verumtamen non tamquam tale fundamentum quod *causet* in Deo sui repraesentationem atque cognitionem, sed solummodo tamquam *conditionem sine qua non*. Ratio est *a*) quod essentia divina, tamquam veritas infinita, *per se* est determinata ad repraesentandum omne verum ; ideoque quod futura contingentia ex parte sui ipsorum habeant fundamentum unde sint verum, hoc est mera conditio, qua supposita, essentia divina *ex determinatione sua propria et intrinseca*, ea repraesentat. Eaque est vera ratio cur futura contingentia non sint *ratio formalis* movens intellectum divinum ad ea intelligenda. Rationes ulteriores sunt tum *b*) quod Deus non potest pati a rebus, tum *c*) quod futura contingentia, quum adhuc ***nihil*** sunt, non possunt movere ac causare.

Porro postremam hanc sententiam sic explicatam tuentur inter theologos recentioris epochae omnes ferme scientiae mediae assertores, ac nominatim Fonseca (Metaph., L. VI, c. 2, q. 4, sectt. 2 et seqq.; sect. 10, in fine; et sect. 11, sub initium), Vasquez (in I^{am}, disp. 64, cap. 5, a medio, et disp. 65, § *Deinde infertur*), Suarez (in opusculo de scientia futurorum contingentium, L. I, cap. 8), Valentia (in I^{am}, q. 14, puncto 5, longe post medium, in quadam quaestione secunda illius puncti, § *Secundum est* et assertione 4^{a}), Lessius (de Gratia efficaci, cap. 16, n. 4 et cap. 20, nn. 7 et 8), Albertinus (tom. I, quaest. 2^{a} theologica, ex 4^{o} principio philosophiae, num. 22), Becanus (Summa theologiae Scholasticae, de attributis divinis, cap. 10, qq. 6 et 11), Didacus Ruiz (de Scientia Dei, disp. 29), Franciscus Annatus (Scientia media, disp. 1, cc. 5 et 6; et disp. 2, c. 2, § 3), Gabriel de Henao (Scientia media historice propugnata, eventil. 39), Tanner (Theologia Scholastica, tom. I, de Deo, disp. 2^{a}, quaest. 6^{a}, dubio 8^{o}, assert. 7^{a}), Theophilus Raynaldus (Operum tom. V, de theologia naturali, dist. 8, q. 1, a. 2, nn. 35 et seqq.), Amicus (de Deo, disp. 12, sect. 12, n. 215), Mayr (Theolog. Scholast., tract. I, de Deo, disp. 3, q. 4, a. 3), Ulloa (de Deo, disp. 3, cap. 9, n. 184); ad quos e numero Scotistarum accedunt Philippus Faber (in Sent. I, d. 39, disp. 55, cap. 2), et Poncius (Theologiae cursus, tract. 1, disp. 5, quaest. 6, concl. 4^{a}).

Nec tamen talis ratio declarandi modum quo Deus cognoscit futura contingentia primum in scholas theologiae invecta est a discipulis Molinae, uti nimis invidiose fabulantur recentiores Thomistae; sed, in quantum per eam asseritur Deum non cognoscere actiones liberas in suis causis, sed solummodo in ipsismet, eam diu ante Molinam constanter in omnibus fere suis operibus expressit princeps Scholae, s. Thomas (1), v. g. in comment. in lib. I Perihermenias,

(1) Uti jam supra monuimus, sanctus Thomas, in I^{a}, q. 14, a. 13, in corp., intendens declarare quanam ratione Deus cognoscat futura contingentia, praemittit duo. *Primum* est, contingentia, *prouti sunt in suis causis*, nullius intellectus cognitioni per certitudinem subdi posse, quia earum causae se habent ad opposita, et quia per consequens, quantum est ex parte causarum ipsarum, indeterminatum relinquitur utrum futura sint necne. *Secun-*

lectt. 13 et 14; in I^{a}, q. 13, a. 6, ad 1^{m}; q. 14, a. 13, in corp.; q. 20, a. 2, ad 2^{m}; q. 57, a. 3, in corp. et ad 3^{m}; in

dum est, contingentia, prouti jam sunt actu in seipsis, posse infallibiliter subdi certae cognitioni, quia, quantumcumque aliquid per comparationem ad suas causas sit contingens, dum tamen jam est, necesse est ipsum esse. His constitutis, subsumit sanctus doctor Deum cognoscere omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis sed etiam prout sunt actu in seipsis; licet autem contingentia fiant successive in actu, non tamen Deum successive cognoscere contingentia, prout sunt in suo esse, sed simul, quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus. Tum denique ita concludit : *Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prouti sunt in sua praesentialitate.*

Quod attinet ad sensum hujus conclusionis, movetur dubium de duobus. Et primo quidem dubitatur utrum secundum doctrinam traditam in hac conclusione infallibilitas cognitionis quam Deus habet de futuris contingentibus, repetenda sit ex duabus radicibus omnino integris sive totalibus an ex una dumtaxat, et, si hoc posterius appareat esse dicendum, utrum unica haec radix sit simplex an vero integretur ex duabus quasi radicibus partialibus. Variae sunt auctorum ad hoc dubium responsiones.

Prima est responsio Molinae, qui in Concordia, dispp. 49 et 50, censet probabile esse a s. Doctore in priore suae conclusionis parte asseri ideas rerum quas Deus apud se habet, satis esse ad hoc ut in eis, independenter ab esse quod futura contingentia in semetipsis habebunt vel sub conditione habitura essent, Deus haec futura ab aeterno cognoscat; addit tamen a s. Doctore in posteriore suae conclusionis parte assignari etiam aliam radicem hujus infallibilis cognitionis, nempe praesentiam futurorum in aeternitate secundum suum esse reale. Conclusionemque s. Thomae sic intellectam ipse improbat quoad partem ejus posteriorem, approbat vero quoad partem ejus priorem, et ex hac propriam suam sententiam confirmare satagit. Notat videlicet essentiam divinam, prouti eminenter continet aliquam rem, esse rationem objectivam sive ideam hujus rei; proindeque dicere intellectui divino, independenter ab esse quod actiones alicujus agentis liberi in tempore habiturae essent, infallibiliter repraesentari hasce actiones in idea ejusdem agentis, idem esse atque dicere intellectum divinum, supercomprehendendo liberum arbitrium creatum in se eminenter contentum, in eo infallibiliter cognoscere quid quodque liberum arbitrium creatum operaturum esset, facta suppositione illud in tali vel tali rerum ordine sub talibus vel talibus adjunctis constitutum iri. Concluditque inde hanc suam propriam sententiam de modo quo Deus cognoscit futura contingentia s. Thomae adscribendam esse, si, ut ipse opinatur, s. Doctor revera existimavit infallibilem cognitionem quam Deus habet de futuris contingentibus, sufficienter repeti ex eo capite quod Deus rationes ideales rerum apud se habet.

Aliter mentem s. Thomae interpretantur Bannez (in commentariis in

2ª IIæ, q. 171, a. 6 ad 2m et q. 174, a. 1, in corp.; in Summa c. gent., lib. I, c. 66 in fine et c. 67 in principio;

Iam p., q. 14, a. 13). Didacus Alvarez (De auxiliis divinae gratiae, l. II, dispp. 9, 10, 11 et 12) et alii Thomistae recentiores. Contendunt hi auctores praesentiam futurorum contingentium in aeternitate secundum esse suum proprium et actuale non esse ex mente s. Doctoris rationem quare Deus cognoscat futura contingentia, nec vero talem sententiam ei posse affingi propter verba quae ponit in conclusione articuli 13i; ibi enim ab eo solummodo asseri ex reali praesentia futurorum contingentium in aeternitate *tamquam ex effectu proprio infallibilis Dei scientiae*, posse argumentatione a posteriori efficaciter colligi Deum certo et infallibiliter cognoscere futura contingentia. Hinc secundum s. Doctorem radicem hujus infallibilis cognitionis non esse nisi unam, nempe decreta quibus voluntas divina efficaciter praedeterminat liberum arbitrium creatum ad hanc vel illam partem contradictionis. Et hoc ab ipso significari quando in priore parte suae conclusionis ait Deum cognoscere futura contingentia, quia rationes ideales rerum apud se habet. Ibi videlicet eum loqui de ideis omnino completis et consummatis, quae sunt ideae in actu et propter hoc causae exemplares et efficientes rerum ideatarum : in talibus porro ideis, in quantum respiciunt effectus causarum secundarum, includi secundum ipsum decretum quo Deus praedeterminat causas secundas ad agendum; quia secundum doctrinam quam tradit in p. I, q. 15, ideae non sunt ideae in actu, sive causae rerum, nisi quatenus habent sibi adjunctum decretum quo voluntas divina efficaciter decernit res producere in esse.

At vero interpretatio Molinae et multo magis interpretatio recentiorum Thomistarum manifesto repugnat discursui quem instituit s. Thomas in articulo 13° supra allegato. Etenim *a*) totus hic discursus fundatur a s. Doctore super propositione dicente futura contingentia non posse certitudinaliter cognosci prouti sunt in suis causis, sed solummodo prouti extra suas causis sunt in semetipsis. Jamvero haec propositio falsa esset, si Deus, sine praesuppositione illius esse quod futura contingentia in semetipsis habebunt vel sub conditione habitura essent, haec futura in suis ideis certitudinaliter cognoscere posset. Sic enim Deus haec futura cognosceret in suis causis sive exemplaribus sive etiam efficientibus. Itidem *b*) si accipienda esset interpretatio Molinae vel interpretatio Neothomistarum, falsum esset id quod s. Doctor in fine corporis articuli 13i et in resp. ad 2m, ex principali sua conclusione corollarie deducit, nempe propterea infallibilitatem praescientiae divinae optime conciliari cum contingentia et libertate actionum humanarum, quia ad scientiam quam Deus habet de hisce actionibus aliquo modo praesupponuntur hae actiones quantum ad proprium et actuale suum esse. Adde *c*) quod postquam s. Doctor in prima parte articuli 13i breviter probaverat Deum certo cognoscere futura contingentia, ipse in secunda parte hujus articuli jam unice agit de ratione unde a parte rei derivatur hujus cognitionis infallibilitas. Non ergo in conclusione quae terminat hanc secundam partem ipsi est sermo de effectu unde a posteriori nobis innotescere

de Verit., q. 2, a. 4, ad 6^{m}; in Sent. I, d. 38, q. unica, a. 5, in corp. Doctorem Angelicum sequuntur antiquiores

queat cognitionem quam Deus habet de futuris contingentibus esse certam et infallibilem.

Alii igitur dicunt a s. Thoma in sua conclusione commemorari duplicem sententiam de modo quo Deus cognoscit futura contingentia, unam videlicet quae ponit Deum cognoscere haec futura in ideis quas apud se habet, alteram vero quae ponit Deum eadem futura cognoscere in semetipsis. Porro hanc posteriorem solummodo sententiam a s. Doctore admitti, priorem vero ab eo reprobari hisce verbis : *ut quidam dicunt;* hisce videlicet verbis ab eo significari hanc non esse suam sententiam, sed sententiam aliorum, nempe Alberti Magni, Alexandri Alensis et s. Bonaventurae, quos, suppresso nomine, refellit.

At vero haec altera interpretatio pugnat cum verbis quibus s. Doctor duas partes suae conclusionis inter se connectit. Hisce quippe verbis : *non solum, sed quia*, aperte ipse significat rationes ideales quas Deus apud se habet non esse quidem integram radicem ex qua proveniat infallibilitas cognitionis quam Deus habet de futuris contingentibus, eam tamen esse partem hujus radicis, quae proinde conjungenda sit cum altera partiali radice ab ipso assignata, nempe cum praesentia futurorum in aeternitate secundum proprium et actuale eorum esse. Quocirca non alia de causa ipse improbat sententiam s. Bonaventurae et aliorum quorumdam, nisi quia per eam ponebatur rationes ideales rerum quas Deus apud se habet, continere per se solas sufficientem rationem quare Deus futura contingentia infallibiliter cognoscat.

Alii denique dicunt cum Didaco Ruiz (de Scientia Dei, disp. 28, sect. 8, n. 19) a s. Thoma in conclusione articuli 13^{i} supra citata infallibilitatem aeternae scientiae quam Deus habet de futuris contingentibus, repeti ex una radice adaequata, quae tamen constet ex duabus radicibus inadaequatis. Asseri videlicet ab eo ibi 1° quia divina cognitio non potest ferri nisi super verum, futura autem contingentia non possunt habere veritatem quae non fundetur supra proprium ipsorum esse, idcirco ad infallibilem cognitionem quam intellectus divinus habet ab aeterno de his futuris, praeexigi qualemcumque praesentiam eorumdem futurorum in aeternitate secundum proprium eorum esse; et 2° supposita tali praesentia futurorum contingentium in aeternitate, essentiam divinam jam ex seipsa esse determinatam ad repraesentanda haec futura, et eatenus verum esse dicere futura contingentia repraesentari intellectui divino in rationibus idealibus quas Deus apud se habet. Et talis expositio conclusionis s. Doctoris vera est et approbanda. Uti enim patet ex dictis, ea consonat et ipsis verbis quibus s. Doctor effert hanc suam conclusionem, et praemissis e quibus eam infert, et corollario quod ex ea deducit.

Secundo dubitatur qualisnam sit ea praesentia futurorum contingentium in aeternitate quam s. Doctor ait praeexigi ad hoc ut cognitio divina infallibiliter terminetur ad haec futura. Rursum in hoc altero dubio solvendo expositores s. Thomae in diversas vias distrahuntur.

Thomistae : Capreolus (in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 2, quatuor prioribus conclusionibus et dum respondet ad argumenta

Prima est interpretatio dicentium ex mente s. Doctoris futura contingentia non esse praesentia aeternitati, nisi secundum esse suum objectivum quod ponit in ipsis extrinsecam denominationem cogniti. Ita Ægidius (in opusculo contra corruptorem s. Thomae, art. 14), Hervaeus (in Sent. I. d. 38) et Silvester (in Conflatorio).

At vero haec expositio apertissime repugnat. Etenim *a*) per eam redditur nugatoria ratio propter quam s. Doctor contendit futura contingentia a Deo certo et evidenter cognosci. Stante quippe hac expositione, ratio a s. Doctore assignata eo rediret ut dicatur Deum cognoscere futura contingentia quia ea cognoscit. Nam habere esse objectivum idem est atque habere esse cognitum. Itidem *b*) s. Doctor dicendo futura esse ab aeterno praesentia Deo non solum secundum quod Deus habet apud se rationes ideales rerum sed etiam secundum quod ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia prout sunt in sua praesentialitate; s. Doctor, inquam, haec dicendo, manifesto asserit futura contingentia habere in aeternitate peculiarem aliquam praesentiam distinctam ab ea praesentia qua sunt Deo praesentia secundum suum esse objectivum. Quippe futura contingentia relucere in rationibus idealibus quae intellectui divino sunt praesentes, nihil aliud est quam ea esse praesentia Deo secundum suum esse objectivum.

Secunda est interpretatio dicentium praesentiam illam contingentium in aeternitate quam s. Thomas in citato articulo 13° concludit praeexigi ad infallibilitatem praescientiae divinae, esse ex mente ipsius *praesentiam realem* eamdemque talem qua *ab aeterno* omnia quae fiunt in tempore, coexistant aeternitati. Ita sententiam s. Thomae intellexerunt quotquot cum Scoto (in Sent. I, d. 39, q. unica) et Durando (in Sent. I, d. 38, q. 3, a. 2) judicant eam esse plenam contradictionis et erroris. Sed et inter discipulos s. Thomae complures eodem modo eam exponunt, ac nominatim Capreolus (in Sent. I, d. 36, q. 2, a. 3 et d. 38, q. 2, a. 3), Cajetanus (in I^{am}, q. 14, a. 13), Ferrariensis (in Summam c. gent., lib. I, cc. 66 et 67) et Catharinus (in opusculo de praescientia et providentia).

De hoc tamen altero interpretationis modo dicendum est per eum imponi s. Thomae sententiam quae et in se est falsissima et ex verbis s. Doctoris sane intellectis nullatenus erui potest.

Nempe 1°, licet verum sit dicere respectu aeternitatis divinae, quae tota simul existens totum tempus comprehendit, nihil posse esse praeteritum nihilque futurum, et licet per consequens verum sit dicere omnia quae in tempore fiunt, in quantum intelliguntur durare in aeternitate tamquam in extrinseca mensura, esse aeternitati praesentia reali et simultanea praesentia, non tamen possibile est dicere ea quae fiunt in tempore, ab aeterno hanc suam realem et simultaneam praesentiam exhibere aeternitati. Quippe haec dictio : *ab aeterno*, cadens in hoc complexum : *esse realiter praesens aeternitati*, significat res coexistere aeternitati consideratae quantum ad infinitam illam latitudinem durativam quam haec virtualiter complectitur et ratione

contra 2^{m} et 4^{m} et 5^{m} conclus.), Cajetanus (in 1^{am}, q. 14, a. 13, §§ *Quoad secundum* et sequenti), Ferrariensis (in

cujus ea est capax coexistendi infinito illi tempori quod ante rerum existentiam imaginamur fluxisse : jamvero impossibile est dicere ea quae incipiunt esse in tempore, coexistere aeternitati consideratae quantum ad talem infinitam latitudinem durativam in ea virtualiter contentam; quia ut stare posset talis assertio, oporteret omnia temporalia, priusquam existerent in propria sua mensura, quod est tempus, habuisse anticipatam quamdam existentiam in aeternitate.

Quamobrem 2° implicat etiam dicere realem contingentium praesentiam in aeternitate praeexigi ad hoc ut Deus contingentia in semetipsis infallibiliter cognoscat. Quippe *a*) Deus ab aeterno cognoscit contingentia in ipsismet; proindeque, si ad hanc infallibilem Dei cognitionem praesupponeretur, veluti radix ejusdem, realis contingentium praesentia in aeternitate, oporteret ponere contingentia secundum esse suum reale ab aeterno coexistere Deo; quae positio, uti modo ostensum est, est absurditatis plena. — Sive aliter, *b*) contradictorium est ponere aliquid praeexigi ad id quod est natura prius quam ipsum. Sed scientia quam Deus habet de contingentibus, est natura prior quam realis contingentium praesentia in aeternitate : propter hoc ipsum enim quod cognitio Dei mensuratur aeternitate, quae eminenter in se continet infinitam latitudinem durativam; propter hoc ipsum, inquam, scientia quam Deus habet de contingentibus, virtuali quadam antecessione praecedit etiam realem contingentium praesentiam in aeternitate, quandoquidem contingentia non sunt realiter praesentia aeternitati, nisi quando realiter in semetipsis existunt. — Sive adhuc aliter, *c*) si realis praesentia contingentium in aeternitate sit radix infallibilis Dei cognitionis de hisce contingentibus et sic praesupponatur ad eam; ergo, quum nihil sit realiter praesens aeternitati, nisi quando realiter existit, etiam realis existentia contingentium praesupponetur ad infallibilem cognitionem Dei de iisdem. Quare, a fortiori, prius natura quam Deus cognoscat aliquod contingens, oportebit praeterfluxisse tempora quae existentiam hujus contingentis praecedunt. Hoc autem patet esse absurdissimum, quia per hoc tollitur a scientia divina ratio praescientiae perimiturque possibilitas vaticiniorum. Nam, si prius natura quam Deus cognoscat aliquod contingens, praeterfluxerunt tempora quae existentiam hujus contingentis praecedunt; ergo pro praecedentibus illis temporibus Deus non cognoscet illud futurum contingens, puta adventum Antichristi, nec proinde pro praecedentibus illis temporibus ipse hoc contingens praedicere poterit. Et praeterea scientia contingentium Deo in tempore adveniet et per temporum successiones proficiet, prouti videlicet contingentia alia post alia existere incipient.

Nec vero 3° a s. Thoma in dicto articulo 13° radix cognitionis divinae de futuris contingentibus reponitur in reali contingentium praesentia in aeternitate, uti jam patebit ex dicendis pro veriore ratione mentem s. Doctoris interpretandi.

Est videlicet tertia doctrinae in dicto articulo traditae interpretatio, secun-

comm. in Summam. c. Gent., l. I, c. 67). Extraque scholam s. Thomae eamdem sententiam defendunt Carthusianus

dum quam praesentia illa contingentium in aeternitate, quam s. Thomas ponit esse radicem infallibilis cognitionis qua Deus ab aeterno fertur super haec contingentia, est ex mente ipsius aeterna contingentium veritas, fundata in ipsomet illo esse quod unumquodque eorum suo tempore habebit vel habiturum esset, si talis vel talis conditio poneretur. Ita Ruiz (De scientia, de veritate, de ideis et de vita Dei, disp. 28, sectt. 7 et 8). Qui scite adnotat convenientissime aeternam hanc veritatem quam ratione sui esse actualis, absolute vel sub conditione futuri, in semetipsis habent futura contingentia, vocari eorumdem *praesentiam in aeternitate*, quandoquidem per eam contingentia ab aeterno subduntur intuitui intellectus divini secundum illud ipsummet esse actuale quod unumquodque eorum suo tempore in semetipso habebit, vel in semetipso habiturum esset, si conditio poneretur.

Porro talis expositio doctrinae in dicto articulo traditae vera est et accipienda. Nam *a*) sic conclusio hujus articuli optime consonat discursui super quem eam ibi fundat s. Doctor. Investigaturus enim quae sit radix infallibilis Dei scientiae de contingentibus, accipit veluti principale medium concludendi intentum aeternitatem cognitionis divinae, quae tota simul existens, ambit totum tempus. Ex tali porro medio concludendum erat Deum non solum simultanee, sed et ab aeterno, h e. pro tota illa infinita latitudine durativa qua ejus aeternitas existentiam rerum antecedit, omnia quae fiunt in tempore, cognoscere. Et inde jam ulterius concludendum erat omnia quae fiunt in tempore, ab aeterno, h. e. etiam antequam revera existant, habere veritatem in semetipsis. Haec igitur duo intelligendus est asserere s. Doctor, quando discursum suum hisce verbis concludit : « Unde omnia quae in tempore fiunt, sunt ab aeterno Deo praesentia, quia ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. »

Et re quidem vera *b*) sensu explicato hanc s. Doctoris conclusionem intelligendam esse, patet ex aliis ejus operum locis ubi eumdem discursum instaurat. Aperte enim ibi significat realem eorum quae fiunt in tempore existentiam virtualiter praecedi a cognitione qua Deus haec omnia in semetipsis cognoscit, proindeque non realem praesentiam contingentium in aeternitate sed aeternam veritatem quam ea habent in seipsis esse radicem infallibilis cognitionis quam de iisdem Deus habet. Sic v. g. in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 4 : « Omnia illa, inquit, quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam eorum, et videndo ea esse non tantum in cognitione sua vel in potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae ; *quia constat quod, re existente, cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones, et talia dicitur Deus scire per scientiam visionis.* » Et ibidem, a. 5 : « Divinus intellectus, inquit, ab aeterno unumquodque contingentium intuetur, non solum prout est in causis suis, sed prout est in suo esse determinato. *Quum enim, existente re, ipsam*

(in Sent. I, d. 38, q. 2, ubi refert et approbat doctrinam s. Thomae), Marsilius (in Sent. I, d. 40, a. 2, supposit. 5

rem videat, prout est in suo esse determinato, aliter cognosceret rem, dum est, quam antequam fiat, et sic ex rerum eventibus aliquid ejus accresceret cognitioni. »

Opponunt qui contra sentiunt, locum ex lib. I c. Gent., c. 66, ubi s. Thomas ita discurrit : « Quidquid in quacumque parte temporis est, *coexistit aeterno, quasi praesens eidem*, licet sit respectu alterius partis praeteritum vel futurum ; *aeterno autem non potest coexistere aliquid nisi toti*, quia successionem durationis non habet; quidquid igitur per totum discursum temporis agitur, *divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens*, nec tamen quod qualibet parte temporis agitur, semper fuit existens. » Hinc ita arguunt : S. Thomas eo loci ex eo quod omnia temporalia, etiam ea quae nobis sunt praeterita vel futura, praesentialiter, ideoque et simul, coexistunt toti aeternitati, concludit quidquid per totum discursum temporis agitur, Deum in tota sua aeternitate intueri tamquam praesens. Coexistentia autem alicujus ad aeternitatem nominat realem ejus praesentiam in aeternitate. Realis ergo contingentium praesentia in aeternitate est id quod secundum s. Thomam est radix infallibilis cognitionis Dei de contingentibus.

Respondetur concedendo assumptum, sed negando consequentiam. Fatemur sane tum loco citato tum aliis locis quamplurimis doceri a s. Thoma ea quae nobis sunt praeterita vel futura non esse Deo praeterita vel futura, sed omnia quae in tempore fiunt, esse ei praesentia reali et simultanea praesentia. Fatemur itidem inde inferri a s. Thoma intuitum Dei ferri super omnia quae in tempore aguntur, tamquam super quaedam quae sibi sint realiter praesentia. Fatemur tandem totam hanc s. Thomae doctrinam esse verissimam. Stat tamen cum veritate praedictorum ea quae in tempore fiunt, non ab aeterno coexistere Deo, nec proinde poni posse realem praesentiam contingentium in aeternitate esse radicem infallibilis scientiae qua intuitus divinus ab aeterno super ea fertur. Idque ipsum non obscure significat s. Thomas, quando loco citato signanter addit haec verba : « Nec tamen quod qualibet parte temporis agitur, semper fuit existens. »

Nec obstat quod s. Thomas ibidem ait unumquodque eorum quae in tempore fiunt, coexistere *toti aeternitati*. — Hoc non obstat, inquam; quia secundum doctrinam quam ipse alibi tradit, aliter ea quae fiunt in tempore, sunt per realem praesentiam in tota aeternitate, aliter vero divina cognitio est in tota aeternitate. Quae videlicet fiunt in tempore, sunt in aeternitate tamquam in mensura extrinseca et excedente; unde, licet coexistant aeternitati toti, non tamen ei coexistunt *totaliter*, h. e. quantum ad totam latitudinem durativam quam aeternitas in se eminenter includit. Contra, cognitio divina est in aeternitate tamquam in mensura propria et intrinseca, ipsam adaequante : unde ipsa mensuratur aeternitate non solum tota sed et totaliter sumpta, adeo ut Deus, quidquid cognoscit, cognoscat pro omnibus differentiis infinitae illius extensionis durativae cui aeternitas eminenter aequivalet. Ex quo rursum sequitur cognitionem Dei de contingentibus infinita quadam

et 6) et Gregorius Ariminensis (in Sent. I, d. 38, q. 2, aa. 2 et 3).

Propositio.

Deus non cognoscit futura contingentia in decretis ea praedeterminantibus, sed in ipsismet.

Animadversio praevia.

200. Ex variis sententiis quibus statuitur primam radicem divinae cognitionis futurorum contingentium esse sitam in veritate quam haec futura habent in aliqua sui causa, aliae in expositione status quaestionis superius facta jam manifestae falsitatis convictae sunt, aliae vero reductae sunt ad sententiam ponentem omnes actiones liberi arbitrii creati physice a Deo praedeterminari. Quapropter si et hæc sententia exclusa fuerit, universaliter concludi poterit falsum esse dicere Deum certo et infallibiliter cognoscere futura contingentia in aliqua ipsorum causa. Et eatenus prior pars propositionis modo enuntiatae necessario infert partem ejusdem posteriorem. Nam si futura contingentia in nullis suis causis a Deo certo et infallibiliter cognosci possunt, necesse est concludere ea a Deo cognosci in ipsismet. Nihil proinde opus est ut posterior propositionis pars seorsim a parte sua priori demonstretur.

Demonstratio rationalis ostendens decreta praedeterminantia esse destructiva liberi arbitrii creati.

201. Hac itaque animadversione praesupposita, PROBATUR propositio I° *ratione*, idque dupliciter.

1° *Ex eo quod systema praedeterminationis physicae est desiructivum liberi arbitrii creati*. Quod quidem multipliciter arguitur :

antecessione virtuali praecedere realem contingentium praesentiam in aeternitate et sic poni non posse hanc realem contingentium praesentiam esse rationem ob quam Deus contingentia infallibiliter cognoscat.

Dices : Interpretatio sententiae s. Thomae modo a nobis stabilita coincidit cum prima hujus sententiae interpretatione quam tamen rejecimus. Aeterna enim illa veritas quam ab aeterno contingentia habent in semetipsis, nequit reponi nisi in esse objectivo quod ipsa ab aeterno habent in Deo.

Respondetur negando assertum cum ejus probatione. Aeterna enim veritas contingentium in ipsismet est quadantenus ratio praesentiae objectivae quam habent contingentia in intellectu divino. Non enim nisi praesupposito contingentia habere aeternam veritatem in semetipsis, determinatur essentia divina ad repraesentanda haec contingentia intellectui divino tamquam tali vel tali tempore futura.

Etenim A) libertas veri nominis, quae est libertas indifferentiae, est *potestas qua, positis omnibus ad agendum requisitis, voluntas potest agere et non agere aut agere oppositum;* proindeque tollitur libertas voluntatis creatae, si ponatur aliquid quod sit de numero essentialiter praerequisitorum ad hoc ut voluntas creata agere possit, tam necessario cohaerere cum actione, prouti est in specie et in individuo determinata, ut in sensu composito cum ipso, impossibile sit voluntatem non agere vel agere oppositum. Sed per systema praedeterminationis physicae ponitur *a*) praemotionem physicam esse de numero essentialiter praerequisitorum ad hoc ut voluntas creata agere possit, et *b*) hanc praemotionem tam necessario cohaerere cum actione, prout est in specie et in individuo determinata, ut in sensu composito cum ipsa impossibile sit voluntatem non agere vel agere oppositum. Ergo per systema praedeterminationis physicae tollitur libertas indifferentiae a voluntate creata.

B) Si, uti asseritur in systemate praedeterminationis physicae, intrinsece repugnet voluntatem creatam agere, nisi ea ad agendum physice praedeterminetur a Deo; ergo, quamdiu voluntas creata carebit praedeterminatione physica, ea *non poterit agere*, quando vero voluntas creata jam afficietur praedeterminatione physica, ea *non poterit non agere*. Et sic, si stet praedictum systema, non erit possibilis talis requisitorum numerus ut, eo posito, voluntas creata possit indifferenter et agere et non agere. Tollitur ergo isto systemate a voluntate creata non solum actualis libertatis usus sed ipsa etiam essentialis ratio potentiae liberae, quandoquidem, uti liquet ex definitione proxime assignata, natura potentiae liberae in hoc constitit quod sub certo requisitorum numero talis potentia potest et agere et non agere.

C) Quamdiu agens aliquod non est in potentia omnino proxima et expedita ad agendum, nulla ex eo sequitur actio, non quia ipsum potest non agere, sed quia in tali statu ipsum *non potest agere*. Ut ergo de voluntate creata verum sit dicere ipsi competere potentiam et agendi et non agendi, oportet ut, quando ipsa jam est in actu primo omnino proximo et expedito ad agendum, adhuc possit se cohibere ab agendo. Sed hoc impossibile est verificari in sententia asserentium omnes actiones voluntatis creatae physice praedeterminari

a Deo. Secundum talem quippe sententiam, quamdiu voluntas creata non physice praemovetur ad agendum, ipsa non est in actu omnino proximo et expedito ad agendum, quando vero voluntas creata jam physice praemovetur ad agendum, ipsa jam non potest se cohibere ab agendo. Tollitur ergo systemate praedeterminationis physicae a voluntate creata libertas indifferentiae, quippe quae, uti patet ex definitione supra allata, consistat in simultanea potentia et agendi et non agendi.

D) Omnis potentia activa definitur respectu illius effectus in quem potest, quando jam est omnino completa et expedita ad agendum. Definitur autem potentia libera esse *potentia activa ad utrumlibet*, h. e. ad agendum et non agendum. Si ergo voluntas creata sit potentia vere libera, oportet ut, quando ipsa jam est in potentia omnino completa et expedita ad agendum, adhuc ipsa sit indifferens ad agendum et non agendum. Sed hoc impossibile est verificari in systemate praedeterminationis physicae. Vi enim talis systematis, quamdiu voluntas creata caret praemotione physica, ipsa nondum est in potentia completa et omnino expedita ad agendum, quando vero voluntas creata jam subest praemotioni physicae, ipsa jam non est indifferens ad agendum et non agendum sed omnino determinata ad agendum. Rursum ergo concludendum est systemate praedeterminationis physicae tolli a voluntate creata essentialem rationem potentiae liberae.

E) Necessitas antecedens inducitur omni suppositione quae et antecedat omnem libertatis usum et tam necessario inferat unum duorum extremorum contradictorie vel contrarie oppositorum ut impossibile sit eam conjungi cum altero eorumdem extremorum. Sed praedeterminatio physica, quippe quae ponatur praerequiri ad omnem omnino actionem voluntatis creatae, antecedit omnem libertatis usum, eademque tam necessario infert commune illud extremum contradictoriae et contrariae oppositionis, quod est talis vel talis actio in specie et in numero determinata, ut neque possibile sit eam conjungi cum altero extremo contradictoriae oppositionis, quod est *non-actio*, neque etiam possibile sit eam conjungi cum altero extremo contrariae oppositionis, quod est actio opposita. Ergo praedeterminatio physica affert voluntati necessitatem

antecedentem et, per consequens, ea est destructiva libertatis indifferentiae, quippe quae stet in immunitate ab omni necessitate antecedenti.

F) Quando ex antecedenti necessario sequitur consequens et antecedens non est in potestate voluntatis, etiam consequens non est in potestate voluntatis. Sed ex praedeterminatione physica, quae ponitur antecedere omnem actionem voluntatis creatae, necessario sequitur actio; non est autem praedeterminatio physica in potestate voluntatis creatae, quandoquidem nulla nostra potentia sive physica sive morali efficere possumus ut praedeterminationem physicam aut nondum habitam ad nos adducamus, aut jam habitam a nobis excutiamus. Ergo, si stet systema praedeterminationis physicae, actiones voluntatis creatae non sunt in potestate ejusdem voluntatis, et, per consequens, eae actiones non sunt liberae, quandoquidem eae tantummodo actiones sunt liberae, quarum voluntas est domina, tamquam in potestate sua habens eas ponere vel eas non ponere.

G) Potentia libera est *potentia activa suiipsius determinativa ad agendum*. Nihil autem est efficienter determinabile ab aliquo determinante, nisi prius natura quam ab eo determinetur, inveniatur in statu indeterminationis sive indifferentiae ad opposita. Ut proinde verum sit dicere voluntatem creatam esse suiipsius determinativam ad agendum et ut, per consequens, verum sit dicere eam esse potentiam liberam, oportet ut prius natura quam voluntas creata actionem suam eliciat, ipsa sit indeterminata ad agendum et non agendum. Sed hoc in systemate praedeterminationis physicae impossibile est verificari. Secundum tale quippe systema semper prius natura quam voluntas creata actionem suam eliciat, ipsa jam a Deo est determinata ad agendum, et, per consequens, ipsa jam non potest se transferre a statu indeterminationis ad agendum et non agendum ad statum determinationis ad agendum. Rursum ergo concludendum est systemate praedeterminationis physicae tolli a voluntate creata rationem potentiae liberae.

H) Etiam agentia quaedam quae ex natura sua sunt determinata ad unum, sunt aliquomodo indifferentia ad agendum et non agendum, quamdiu non sunt nisi in actu primo remoto ad agendum. Unde etiam ejusmodi agentia

dicta sunt *contingentia*, quia propter hoc ipsum quod ab agente extrinseco impediri possunt quominus constituantur in actu primo proximo et omnino expedito ad agendum, possibile est ex ipsis non sequi effectus ipsis proportionatos. Sicut floritio plantae dicitur esse effectus contingens, quia potest esse planta in rerum natura, nec tamen sequi floritio. Quia tamen indifferentia ejusmodi agentium naturalium ad agendum et non agendum non est nisi remota et non potest transire in indifferentiam proximam, idcirco ea non est activa sed pure passiva. Extrahuntur videlicet ejusmodi agentia a sua indifferentia ad agendum et non agendum ipsamet sui traductione ab actu primo remoto ad agendum ad actum primum proximum et omnino expeditum ad agendum, in qua sui traductione, uti manifestum est, ea se habent passive vel quasi passive relate ad operationem agentis ipsis extrinseci. Oportet autem eam indifferentiam ad agendum et non agendum quae propria est agentis liberi, esse aliam a qualicumque illa indifferentia ad agendum et non agendum quae competere etiam potest agentibus ex necessitate naturae operantibus. Et propterea necesse est dicere eam indifferentiam ad agendum et non agendum quae est propria agentis liberi, esse indifferentiam proximam et activam ad agendum et non agendum. Sed talem indifferentiam impossibile est competere voluntati creatae, si vera sit sententia praedeterminantium. In tali quippe sententia oportet consequenter asserere voluntatem creatam extrahi ex sua indifferentia ad agendum et non agendum per hoc quod a Deo eam physice praemovente traducitur ab actu primo remoto ad agendum ad actum primum proximum et omnino expeditum ad agendum. Tollitur ergo systemate praedeterminantium a voluntate creata ea indifferentia quae est propria agentis liberi, nempe vera libertas indifferentiae.

Varia effugia praedeterminantium.

202. Nec vim horum argumentorum effugiunt praedeterminantes varios tentando modos conceptum libertatis cum sua sententia conciliandi.

1. Effugium quaesitum in distinctione inter requisita se tenentia ex parte Dei et

Ad enervanda quatuor priora argumenta modo facta DICUNT 1° : In definitione libertatis communiter recepta haec particula : *Positis omnibus ad agendum requisitis*, intelligenda est de requisitis se tenentibus ex parte causarum secundarum, non vero de requisitis se tenentibus ex parte

causae primae. Sed systemate praedeterminationis physicae minime negatur quin in sensu composito omnium eorum requisitorum ad agendum quae se tenent ex parte causarum secundarum, voluntas creata possit agere et non agere aut agere oppositum. Ergo systema praedeterminationis physicae non pugnat cum definitione libertatis communiter recepta. — *Probatio Majoris* : Inter requisita ad agendum veniunt certa praescientia actionis ex parte intellectus divini et infallibilis praedefinitio aut permissio actionis ex parte voluntatis divinae. Sed manifestum est cum ejusmodi praerequisitis non posse conjungi omissionem actionis aut positionem actionis alius ab ea quae a Deo est praescita et efficaciter intenta aut permissa. Ergo vel vulgata definitio libertatis est aperte falsa vel in ea nomine requisitorum ad agendum non intenduntur significari nisi ea requisita quae se tenent ex parte causarum secundarum.

requisita quae se tenentia ex parte causarum creatarum.

Respondetur *negando Majorem* et, *transmissa Minore*, *negando consequens*. — *Ad probationem Majoris sic distinguitur Major* : Certa praescientia actionis ex parte intellectus divini et decretum infallibiliter praedefinitivum vel permissivum actionis ex parte voluntatis divinae sunt de numero requisitorum ad agendum secundum systema praedeterminantium, *Conc. Maj.* Secundum rei veritatem, *Neg. Maj.* et, *contradistincta Minore*, *nego conseq.*

Haec definitionis verba : *positis omnibus ad agendum requisitis*, non posse coarctari ad significanda sola requisita se tenentia ex parte causarum secundarum, patet multipliciter. Nam *a*) talis horum verborum expositio est contra mentem veterum auctorum qui definitionem libertatis de qua modo agitur, usurpaverunt : horum enim quamplures diserte meminerunt concursus divini in actu primo exhibiti tamquam pertinentis ad ea requisita, quibus positis, voluntas potest agere et non agere. Insuper, *b*) si praedicta interpretatio limitativa hisce verbis : *positis omnibus* etc. adhibenda esset, oporteret dicere definitionem libertatis, qualis vulgo efferri solet, esse vitiosam, quia ea definitio est vitiosa in qua non exprimitur omne id quo opus est ad notificandum definitum. Quod vero maxime profligat interpretationem praedeterminatorum, *c*)stante sensu illo limitato quem ipsi hisce verbis : *positis omnibus* etc. affingunt, definitio libertatis evadit

falsa et difformis definito. Nullum quippe agens creatum agere potest, nisi Deus paratus sit ei concurrere, et, per consequens, falsum est dicere agens liberum, positis omnibus ad agendum requisitis ex parte causarum secundarum, non tamen ex parte causae primae, posse agere et non agere. Ex quo apparet *d*) adversarios interpretatione illa sua limitativa non expedire se difficultate quae ipsis ex definitione libertatis communiter recepta oboritur, nisi alio jam modo in eamdem definitionem offendendo. Quum videlicet definitione libertatis duo affirmentur de agente libero : *posse agere* et *posse non agere*, horum porro posterius, quod est *posse non agere*, nequeat componi cum praedeterminatione physica, idcirco jubent adversarii de numero eorum requisitorum ex quorum suppositione τὸ *posse non agere* affirmatur de agente libero, excludi ea requisita quae se tenent ex parte Dei. At vero non advertunt sic falsum reddi prius duorum praedictorum in definitione libertatis affirmatorum, scilicet τὸ *posse agere;* siquidem certum est, praecisis iis quae requiruntur ex parte causae primae, nullum agens creatum agere posse. Tandem, *e*) etiamsi abstrahatur a definitione libertatis communiter recepta, nihilominus manifestum est nimis absurde in re praesenti distingui inter requisita se tenentia ex parte causarum secundarum et requisita se tenentia ex parte Dei. Nam quod ea requisita ad agendum quae se tenent ex parte causarum secundarum debent posse conjungi cum non-actione, hujus non alia ratio est assignabilis nisi ea, quod de natura agentis liberi est ut, quando jam est constitutum in actu primo proximo et omnino expedito ad agendum, adhuc sit indifferens ad agendum et non agendum. Jamvero talis ratio universaliter probat etiam ea ad agendum requisita quae se tenent ex parte Dei, debere posse conjungi cum non-actione. Et hoc propterea, quia proxima et activa indifferentia voluntatis ad opposita non minus tollitur antecedenti determinatione ad unum adveniente ex parte causae primae, quam antecedenti determinatione ad unum adveniente ex parte causarum secundarum.

Nec valet argumentum quod pro sensu limitato horum definitionis verborum : *positis omnibus* etc., ab adversariis adducitur. Committitur quippe in eo argumento manifesta petitio principii ; quia quod dicitur in ejus Majore, nempe

divinam praescientiam actionis divinamque ejusdem praedefinitionem esse de numero requisitorum ad agendum, id perinde est atque dicere Deum sua praescientia suisque decretis praedefinitivis omnes nostras actiones antecedenter determinare et sic verum esse systema praedeterminationis physicae. Ceterum facile est ostendere propositionem illam majorem esse falsissimam. Quippe *a*) ut abigatur ab actionibus humanis antecedens necessitas et sic in tuto collocetur earumdem libertas, necesse est dicere ad praescientiam divinam praesupponi actiones nostras liberas quantum ad futuritionem suam absolutam, ad praedefinitiones vero divinas praesupponi easdem actiones quantum ad futuritionem suam conditionatam. Ideoque impossibile est dicere praescientiam actionis agendae ejusdemque praedefinitionem praerequiri ex parte Dei ad hoc ut voluntas creata libere agere possit : nequit enim praerequiri ad actionem agendam id ad quod ipsamet illa actio aliquomodo praesupponitur. Sane *b*) ea omnia et sola sunt de numero requisitorum ad agendum quae aliquo causalitatis genere conferunt ad hoc ut constituatur physica possibilitas actionis omnino completa et expedita. Ideoque saltem de praescientia divina manifestum est eam non esse de numero requisitorum ad agendam actionem liberam, quia, ut stet praescientia divina cum libertate actionum humanarum, necesse est dicere non ideo actionem liberam futuram esse quia praescitur a Deo, sed, contra, ideo eam praesciri a Deo, quia futura est ; et quia, per consequens, praescientia divina non ordine aliquo causalitatis sed solo ordine durationis antecedit nostras actiones liberas. At vero ex praejacta notione requisitorum ad agendum, etiam de divinis nostrarum actionum praedefinitionibus manifestum fit eas non posse esse de numero requisitorum ad hoc ut voluntas creata agere possit. Duplex videlicet causalitas decreti quo Deus antecedenter intendit actionem aliquam liberam, distinguenda est. Prima hujus decreti causalitas cernitur in eo quod vi ipsius Deus proponit conferre voluntati creatae et revera ei confert omnia ea subsidia quibus opus est ad actionem eliciendam. Et quantum est per talem suam causalitatem, antecedens illud decretum intentivum confert quidem ad hoc ut constituatur physica possibilitas actionis omnino completa et expedita, non tamen ipsum

exercet hanc suam causalitatem in quantum est praedefinitivum, sed praecisione facta ab hoc utrum per ipsum actio intendatur absolute et sic ipsum sit praedefinitivum, an vero per ipsum actio intendatur solummodo conditionate et sic ipsum non sit praedefinitivum. Alia vero causalitas ejusdem antecedentis decreti intentivi cernitur in eo quod vi ipsius Deus proponit conferre voluntati creatae et revera ei confert talia subsidia quae infallibilem habeant connexionem cum actione intenta. Et in quantum per decretum illud intentivum talis causalitas exercetur, concedi potest illud esse praedefinitivum; non tamen ipsum, in quantum hujusmodi, est de numero requisitorum ad agendum, quia haec ejus causalitas nihil confert ad hoc ut constituatur physica possibilitas actionis omnino completa et expedita. Nam quod subsidia agendi, a Deo voluntati creatae praestita, habeant infallibilem connexionem cum actione a Deo intenta, hoc eis non competit ab intrinseco, h. e. vi physicae et expeditae possibilitatis agendi quam afferunt voluntati creatae, sed ab extrinseco dumtaxat, h. e. dependenter ab ipsamet determinatione voluntatis creatae, prouti haec substat infallibili praevisioni scientiae mediae. Nec oppositum hujus cum auctoribus systematis praedeterminationis physicae assumi potest, absque hoc quod tollatur libertas voluntatis creatae, uti supra ostensum est. Relinquitur ergo ut secundum nullum considerationis modum verum sit dicere decreta Dei praedefinitiva, in quantum sunt praedefinitiva, esse de numero requisitorum ad hoc ut voluntas creata agere possit. Adde *c*) quod, uti apparebit ex postea determinandis, falsum est dicere esse in Deo decreta quibus praedefiniantur omnes nostrae actiones bonae et materialis entitas omnium nostrarum actionum malarum. Ideoque argumentum adversariorum, in quantum procedit ex praedefinitionibus divinis, dupliciter nutat : falsa est scilicet propositio ejus major non solum quantum ad id quod assumit, sed etiam quantum ad id quod praesupponit.

2. Effugium quaesitum in distinctione inter actum primum et motionem applicativam

203. Dicunt 2° : Hisce definitionis verbis : *positis omnibus ad agendum requisitis*, non significantur nisi ea requisita quae se tenent ex parte actus primi, h. e. quae qualitercumque pertinent ad constituendum *posse* voluntatis omnino plenum et completum. Sed de talibus requisitis etiam in sententia

praedeterminationis physicae verum est dicere ea posse conjungi cum non-actione aut cum actione opposita. Licet enim secundum auctores hujus sententiae praedeterminatio physica sit necessaria ad agendum et non possit non conjungi cum actione, merito tamen ipsi negant eam esse de numero praedictorum requisitorum. Et hoc propterea, quia, quum praedeterminatio physica sit applicativa τοῦ posse ad actum, ipsa non confert posse aliquod, sed, contra, posse omnino completum praesupponit, et quia, per consequens, ipsa non se tenet ex parte actus primi, sed mediat inter actum primum et actum secundum. Falsum est ergo dicere sententiam praedeterminationis physicae pugnare cum definitione libertatis communiter recepta. actus primi ad actum secundum.

Aliter effugere conantur ii praedeterminatores qui concedunt praedeterminationem physicam se tenere ex parte actus primi. Hi videlicet sic dicunt : In definitione libertatis nomine requisitorum ad agendum non veniunt nisi ea requisita quae actionem praecedunt vel prioritate temporis vel saltem tali prioritate naturae quae non sit tantummodo *prioritas a quo*, h. e. sola prioritas causalitatis, sed etiam *prioritas in quo*, h. e. prioritas alicujus instantis naturae. Sed de talibus requisitis etiam in systemate praedeterminationis physicae verum est dicere ea posse conjungi cum non-actione vel cum actione opposita. Non enim vi talis systematis praedeterminatio physica est de numero praedictorum requisitorum ; quia, quum praedeterminatio physica inseparabiliter conjungatur cum actione, ipsa non importat respectu actionis prioritatem temporis neque etiam talem prioritatem naturae quae sit *prioritas in quo*, sed solummodo talem prioritatem naturae quae sit *prioritas a quo* sive *prioritas causalitatis*. Falsum est ergo dicere systema praedeterminationis physicae repugnare definitioni libertatis communiter inter auctores receptae.

Respondetur ad priorem ex hisce duobus conciliationis modis, *distinguendo Majorem* : Hisce definitionis verbis : *positis omnibus* etc., non significantur nisi ea requisita quae se tenent ex parte actus primi, si supponatur distinctionem inter actum primum et actum secundum esse adaequatam, h. e. talem ut quidquid in agente qua tali non contineatur sub priori hujus distinctionis membro, contineatur sub membro

ejusdem posteriori, *Conc. Maj.* Si supponatur in agente qua tali aliquid posse mediare inter actum primum et actum secundum, *Neg. Maj.* et, *contradistincta Minore*, *neg. consequens*.

Rationes ita respondendi non differunt ab iis quae jam allatae sunt in responsione ad evasionem praecedentem. Nempe *a*) haec definitionis verba : *positis omnibus ad agendum requisitis*, se extendunt ad significanda universaliter et illimitate omnia prorsus ad agendum requisita, ac subinde ad significandum etiam ea ad agendum requisita, quae inter actum primum et actum secundum mediant, si qua forte, quae sint ejusmodi, admittenda sint. Itidem *b*) agitur in definitione de iis ad agendum requisitis, quibus positis, voluntas potest agere et non agere : haec autem sunt omnia prorsus requisita; quia, si vel unum eorum desit, falsum evadit dicere voluntatem agere posse. Ex quo apparet *c*) adversarios praesenti sua evasione, haud secus atque ea quae supra interclusa est, incidere ex Charybdi in Scyllam. Dum scilicet duorum quae de agente libero in definitione libertatis affirmantur, salvare volunt unum, quod est *posse non agere*, falsum reddunt alterum, quod est *posse agere*. Adde *d*) quod, etiamsi verum esset ad actum primum non pertinere nisi ea quae conferunt *posse* aliquod agenti, adhuc tamen nonnisi dissentiendo a seipsis, negare possunt adversarii praedeterminationem physicam, qualis ab ipsis defenditur, pertinere ad actum primum. Omnis quippe virtus agendi confert posse aliquod agenti ; jamvero ipsi definiunt praedeterminationem physicam esse *virtutem* in qua agit causa secunda tamquam instrumentum causae primae, unde et asserunt eam in agente secundo esse *ultimum virtutis complementum*. Adde *e*) quod contradictio incurritur, quando ex una parte ponitur operationem esse actum secundum et tamen ex alia parte asseritur inter actum primum et operationem mediare aliquid quod sit praedeterminatio physica. Secundum adversarios quippe praedeterminatio physica est actus, quia aiunt per eam agens secundum ultimato *compleri et perfici* in ratione agentis. Si proinde praedeterminatio physica non se teneat ex parte actus primi, ipsa erit actus secundus, et operatio eam sequens erit *actus tertius*.

Rationibus quae sub litteris *a*) *b*) et *c*) modo allatae sunt,

excluditur etiam alter modus haec definitionis verba : *positis omnibus* etc. explicandi ad quem in evasione supra proposita a nonnullis Thomistis confugiebatur. Idemque explicationis modus inde etiam manifestae falsitatis convincitur quod, si ipse admittendus foret, definitio libertatis jam nihil contineret quod sit discretivum agentis liberi ab agente ex necessitate naturae. Stante quippe illo explicationis modo, nihil aliud definitione libertatis affirmaretur de agente libero nisi hoc solummodo, quod in ipso omnia ea ad agendum requisita quorum ne totalis quidem complexio necessario cohaeret cum actione, possunt conjungi cum non-actione ; jamvero hoc, uti per se est manifestum, verificatur de omni omnino agente, h. e. tam de agente ex necessitate naturae quam de agente libero.

204. Dicunt 3° : Definitione libertatis, quatenus haec verum sensum fundit, affirmatur solummodo voluntatem in sensu composito omnium requisitorum ad agendum, habere potentiam proximam et expeditam non modo ad agendum sed etiam ad non agendum. Sed hoc totum verificatur in systemate praedeterminationis physicae. Nam, *a*) sicuti praedeterminatio physica non confert aliquod posse, ita ipsa nec aufert aliquod posse ; proindeque, quando voluntas actu afficitur praedeterminatione physica, ipsa ita est expedita ad agendum ut retineat etiam proximam et expeditam potentiam ad non agendum. Sane *b*) praedeterminatio physica compatitur secum omne id quod compatitur secum actio quacum ipsa indivisibiliter conjungitur ; ideoque, sicuti actio compatitur secum proximam et expeditam potentiam ad non agendum, ita etiam praedeterminatio physica compatitur secum proximam et expeditam potentiam non agendi. Non ergo discordat systema praedeterminationis physicae a definitione libertatis communiter recepta, dummodo haec rite explicetur.

3. Effugia quaesita : *a*) in distinctione inter potentiam proximam et expeditam non agendi et possibilitatem conjungendi non-actionem cum praemotione physica;

Eumdem conciliationis modum sic aliter proponunt : Secundum doctrinam quam tradit Aristoteles in l. I de Coelo, cap. 12, de ratione libertatis est solummodo *simultas potentiae*, non vero etiam *potentia simultatis*, proindeque vulgari definitione libertatis, quatenus verum sensum fundit, affirmatur solummodo in agente libero, quando posita sunt omnia requisita ad agendum, esse simultaneam potentiam et

b) in distinctione inter simultatem potentiae et potentiam simultatis ;

agendi et non agendi. Sed talis sensus hujus definitionis omnino salvatur in systemate praedeterminationis physicae. Nam *a*) eo systemate excluditur solummodo a voluntate *potentia simultatis*, h. e. potentia ad opposita simul habenda : quod enim praedeterminatio physica non compatitur secum non-actionem, hoc provenit ex eo quod actio quacum ipsa indissolubiliter connectitur, habet contradictoriam oppositionem ad non-actionem, et sic non stant simul in eodem subjecto actio et non-actio. Sane *b*) praedicto systemate nullatenus excludi a voluntate *simultatem potentiae*, liquet ex eo quod, uti supra ostensum est, praedeterminatio physica, quando voluntati supervenit, nihil de praeexistente ejus potentia tollit, quodque, per consequens, integram in ea relinquit non modo expeditam facultatem agendi, sed etiam expeditam facultatem non agendi. In systemate ergo praedeterminationis physicae ratio libertatis creatae servatur illaesa, proindeque illud systema non contrariatur vulgari definitioni libertatis, dummodo haec sano sensu explicetur.

c) in distinctione inter sensum compositum et sensum divisum.

Denique eumdem conciliationis modum intendunt tradere praedeterminatores, quando in re praesenti recurrunt ad distinctionem inter sensum compositum et sensum divisum. Aiunt vulgatam definitionem libertatis, quatenus per eam affirmatur voluntatem, positis omnibus ad agendum requisitis, posse non agere, non sumendam esse « in sensu composito », sed « in sensu diviso », et eatenus eam optime concordare cum systemate praedeterminationis physicae. — Ut porro manifestent ad tuendam libertatem satis esse, si ponatur voluntatem physice praemotam posse non agere in sensu diviso, ante omnia monent rite discernendam esse veram sensus compositi et sensus divisi intelligentiam ab ea hujus distinctionis intelligentia ex qua procedunt omnia argumenta quae contra fiunt a Molinianis. Hosce videlicet auctores, quum distinctionem illam inter sensum compositum et sensum divisum impugnant veluti nihil juvantem ad salvandam libertatem, eam ad talem intelligentiam trahere ac si secundum assertores praedeterminationis physicae voluntas creata careret quidem potentia non agendi, quamdiu cum ipsa componitur praedeterminatio physica, haberet tamen eam potentiam non agendi, quando ab ipsa divisa seu ablata fuerit praedeterminatio physica. Jamvero talem sen-

um sibi falsissimo imponi : eam quippe a se damnari veluti ontinentem haeresim Calvini de praemotione Dei necessi- ante. Deficereque Molinianos in principiis dialecticae, quando upponunt per sensum compositum aliquam formam quae e teneat ex parte subjecti cum subjecto componi, per ensum vero divisum eamdem formam a subjecto dividi. Secundum talem quippe explicationis modum falsum evadere d quod omnes dialectici tradunt, nempe sensum composi- um et sensum divisum non cadere nisi in solam propositio- iem modalem. Ut videlicet verificetur haec dialecticorum egula, oportere ut tam sensus compositus quam sensus ivisus sit sensus propositionis modalis, in quantum est ropositio, utque per consequens per sensum compositum liqua forma quae se teneat ex parte praedicati conjungatur um forma sub qua invenitur subjectum, per sensum vero ivisum eadem forma quae se teneat ex parte praedicati a orma subjecti dividatur. Et re quidem vera nonnisi eo sensu surpari distinctionem inter sensum compositum et sensum ivisum a s. Thoma et a ceteris antiquioribus Scholasticis : b omnibus enim hisce auctoribus supponi per sensum com- ositum denotari duarum formarum compossibilitatem, per ensum vero divisum denotari earumdem formarum incom- ossibilitatem. Hinc in praesenti materia sensum compositum n eo esse quod voluntas cum praemotione physica et conse- uenter cum actione, quacum indissolubiliter cohaeret prae- notio physica, potest conjungere non-actionem. Et talem ensum esse falsum, quia per eam tribuitur voluntati potentia imultatis, h. e. potentia simul habendi actus oppositos. Sensum vero divisum in eo esse quod voluntas, *prout stat ub praemotione physica*, habet potentiam proximam et xpeditam ad non agendum, *sed divisam a non-actione*. Et alem sensum esse verum, eumdemque plane sufficere ad alvandam libertatem, quia per eam tribuitur voluntati phy- ice praemotae simultas potentiae. Ita Didacus Alvarez (De uxiliis, dispp. 18, 23, 25, 92, 94, 125), Gonzalez (in p. I, . 16, a. 8, disp. 57, n. 48), Thomas de Lemos (Panoplia ratiae, tom. I, parte 2ª, tractatu 4, capp. 4-9), Reginaldus in opusculo de vero sensu composito et diviso), Gonet Clypeus theologiae thomisticae, tom. I, tractatu IV, disp. 9, . 4) et ceteri Neothomistae communiter.

RESPONDETUR ad primum dicendi modum, *distinguendo Majorem* : Definitione libertatis affirmatur voluntatem in sensu composito omnium requisitorum ad agendum habere potentiam vere expeditam ad agendum et non agendum, h. e. talem potentiam qua cum omnibus requisitis ad agendum aeque possit conjungi non-actio quam actio, *Conc. Maj.* Ea definitione affirmatur voluntatem in sensu composito omnium requisitorum ad agendum habere potentiam agendi et non agendi quae, licet nominetenus ponatur esse expedita tam ad non agendum quam ad agendum, revera tamen non sit expedita nisi ad agendum, ita vero sit impedita a non agendo ut impossibile sit per eam cum requisitis ad agendum conjungi non-actionem, *Neg. Maj.* et, *contradistincta Minore*, *neg. consequens.*

Rationes ita respondendi sunt manifestissimae. Nam *a*) quamdiu propter praesentiam alicujus habentis incompossibilitatem cum effectu potentiae, potentia conjungitur cum sui effectus impossibilitate, ipsa non sufficit ad tribuendum suo subjecto simplicem et absolutam denominationem potentis ponere effectum; alioquin aliquis diceretur potens ad impossibile. Quia ergo in definitione libertatis voluntas simpliciter et absolute dicitur posse non agere, quando posita sunt requisita ad agendum, necesse est ad verificandam hanc definitionis partem ut omnia requisita ad agendum sint compossibilia cum non-actione utque per consequens voluntas per suam potentiam non agendi possit non-actionem cum omnibus illis requisitis conjungere. — *b*) In definitione libertatis τὸ *posse* eodem sensu accipitur respectu τοῦ *agere* atque respectu τοῦ *non agere*. Quia ergo respectu τοῦ agere ipsum significat potentiam conjungendi actionem cum omnibus requisitis ad agendum, necessario dicendum est etiam respectu τοῦ non agere ipsum significare potentiam conjungendi non-actionem cum omnibus requisitis ad agendum. — *c*) Stante explicatione adversariorum, definitio libertatis hunc haberet sensum : Agens liberum est illud quod habet potentiam agendi pro tempore quo sunt praerequisita ad agendum, et simul etiam habet potentiam non agendi, sed pro tempore quo illa requisita non erunt. Sed talis sensus verificatur de omni omnino agente. Nullum quippe est agens tam necessarium ut ejus potentia agendi, quae cum requisitis

ad agendum conjungit actionem, non sit etiam potentia non agendi pro tempore quo illa requisita deerunt. Non ergo patitur definitio libertatis sensum quem ei tribuunt adversarii, quandoquidem ea definitione intenditur assignari aliquid quod sit proprium agentis liberi. — Et si dicatur in causis necessario agentibus, quando non adsunt omnia ad agendum requisita,non tam esse potentiam non agendi quam impotentiam agendi, respondetur id quidem verissimum esse, nec tamen inde accipi aliqualem rationem disparitatis, quandoquidem omnibus omnino agentibus illud commune est quod, deficientibus requisitis ad agendum, ipsa sunt impotentia ad agendum. Et propterea, uti supra argumentabamur, impossibile est dicere esse in agente libero ullam potentiam non agendi,nisi ea potentia in hoc constituatur quod per eam cum omnibus requisitis ad agendum potest conjungi non-actio.

Rationibus modo assignatis efficitur vulgarem libertatis definitionem non alium pati sensum nisi eum dumtaxat quod, positis omnibus ad agendum requisitis, potestas non agendi voluntatis liberae ita manet expedita, ut per eam in eodem illo instanti in quo adsunt omnia requisita ad agendum, possit poni non-actio. Quamobrem, etiamsi vero aliquo sensu defendi posset id quod in suo argumento ab adversariis assumitur, nempe sub requisitis quae non patiantur secum non-actionem,potentiam non agendi voluntatis manere proximam et expeditam, nihil tamen id conferret ad conciliandum systema praedeterminationis physicae cum vulgari definitione libertatis. Ceterum assumptio illa adversariorum manifestissime implicat. Nam si aliquod praerequisitum, puta praemotio physica, non compatiatur secum non-actionem, ergo, quamdiu tale requisitum aderit voluntati, ipsum erit impedimento insuperabili quominus potentia non agendi voluntatis possit transire in actum; et, per consequens, dicere tale requisitum adesse voluntati et nihilominus potentiam non agendi voluntatis manere expeditam, idem est atque dicere potentiam non agendi voluntatis simul esse impeditam et expeditam, quod patet esse contradictorium in terminis.

Nec vero negotium aliquod facessunt rationes quibus suam assumptionem adversarii probare nituntur. — *Ad primam dicitur* ad hoc ut potentia aliqua sit proxima et expedita, non satis esse virtutem hujus potentiae, quae non est nisi

posse ejus remotum, esse completam, sed requiri insuper abesse omnia impedimenta potentiam illam ab actu suo prohibere valentia. — *Ad secundam dicitur* falsissimo asseri actionem, dum jam est, secum compati potentiam expeditam ad non ponendum eamdem actionem : non enim haberi potentiam ad impossibile. Addendum est tamen non inde tolli libertatem actionis, sicuti tollitur per praedeterminationem physicam ; eo quod per actionem expedita potentia non ponendi actionem non excluditur nisi necessitate consequenti, dum, contra, per praedeterminationem physicam talis expedita potentia excluditur necessitate antecedenti.

Ex dictis accipitur etiam solutio aliorum modorum dicendi ad quos ab adversariis in praesenti sua evasione recurritur. *Ad secundum scilicet modum dicendi respondetur*, concedendo de ratione libertatis non esse potentiam simultatis sed solummodo simultatem potentiae. Sed negatur in systemate praedeterminationis physicae salvari in voluntate creata simultatem potentiae. Et ratio hoc negandi est quod, propter hoc ipsum quod a ratione libertatis excluditur sola potentia simultatis, manifestum est nomine *simultatis potentiae*, quae contra hanc potentiam simultatis distinguitur, intendi denotari simultatem potentiae omnino expeditae, h. e. simultaneam potentiam conjungendi cum omnibus praerequisitis ad agendum tam non-actionem quam actionem, non quidem copulative sed divisive ; talis autem simultanea potentia nequit consistere cum praedeterminatione physica, uti supra ostensum est. Sane ridiculum est contendere, non aliunde fieri ut praedeterminatione physica excludatur non-actio, quam ex eo quod actio non compatitur secum non-actionem, et sic praedeterminatione physica non excludi a voluntate nisi solam potentiam simultatis. Hoc ridiculum est contendere, inquam — tum quia, *a*) uti jam supra notatum est, per actionem non-actio non excluditur nisi consequenter ad exercitium libertatis, per praedeterminationem vero physicam non-actio excluditur antecedenter ad exercitium libertatis, — tum, et in idem redit, quia *b*) per praedeterminationem physicam prius natura excluditur non-actio quam eadem per actualem positionem actionis excludi possit : nequit autem id quod est natura prius provenire ex eo quod est natura posterius.

Ad tertium dicendi modum respondetur, simpliciter negando hanc definitionis partem : *Voluntas libera, positis omnibus ad agendum requisitis, potest non agere*, non facere necessario sensum compositum sed posse accipi in sensu diviso. Rationes ita respondendi sunt eaedem atque eae quae jam allatae sunt contra primum dicendi modum. Nempe *a*) nemo per aliquam suam potentiam simpliciter et absolute denominatur esse potens ponere aliquem effectum, nisi ipsomet illo tempore quo sic denominatur, possibile sit ab ipso poni illum effectum. Proindeque ut verum sit dicere voluntatem, positis omnibus ad agendum requisitis, posse non agere, oportet ut voluntas in ipsomet illo instanti in quo posita sunt omnia requisita ad agendum, possit ponere non-actionem, utque per consequens ipsa omnia ea requisita possit componere cum non-actione. — *b*) In definitione libertatis τὸ posse eodem sensu accipitur, prouti conjungitur cum τῷ agere, atque ipsum accipitur, prouti conjungitur cum τῷ non agere. Sed prouti conjungitur cum τῷ agere, ipsum significat possibilitatem qua non solum potentia agendi componitur cum requisitis ad agendum sed qua ipsamet actio potest componi cum hisce requisitis. Ergo, etiam prouti conjungitur cum τῷ non agere, ipsum significat possibilitatem qua non solum potentia non agendi componitur cum requisitis ad agendum, seu qua ipsa non-actio potest componi cum iisdem requisitis. — Ad haec accedit *c*) quod, prouti unanimiter tradunt omnes grammatici, ablativus absolutus semper denotat suum significatum esse componendum cum significato propositionis cui ipse inseritur. Quia ergo haec verba: *positis omnibus ad agendum requisitis*, constructa sunt in forma ablativi absoluti, necesse est dicere propositionem cui haec verba sunt inserta, facere sensum compositum et non posse facere sensum divisum.

Nec vero in praesenti disputatione aliam sensus compositi et sensus divisi intelligentiam imponunt Moliniani praedeterminatoribus quam eam quae revera ab his auctoribus traditur. Quando videlicet ipsi aiunt distinctionem inter sensum compositum et sensum divisum in re praesenti a praedeterminatoribus adhiberi solitam eo demum redire ut statuatur voluntatem non posse quidem non agere, quamdiu ei adfuerit praemotio physica, eam tamen jam posse non agere, quando

ab ea divisa fuerit praemotio physica, ipsi, uti patet ex argumentatione modo facta, per τὸ *posse non agere* intendunt significare, id quod revera haec verba simpliciter et absolute posita significant, nempe potentiam non agendi quae ita sit expedita, ut per eam singulis instantibus quibus adesse ponitur; possit poni non-actio. Et, per consequens, ipsi hoc suo asserto exhibent veluti sententiam praedeterminatorum eam ipsissimam quam hi auctores disertissimis verbis docent, nempe in eo instanti in quo voluntas stat sub praemotione physica, impossibile esse per eam poni non-actionem. Non autem ipsi supponunt a praedeterminatoribus doceri voluntatem, quamdiu stat sub praemotione physica, ne radicalem quidem habere potentiam non agendi. Contra, optime ipsi norunt non posse defendi voluntatem, quando soluta fuerit praemotione physica, jam posse actu non agere, nisi praesupponatur ipsam, quando adhuc stat sub praemotione physica, habere potentiam saltem radicalem non agendi. Et propterea dicendum est sensum divisum, qualis a praedeterminatoribus explicatur, in idem recurrere cum sensu diviso, qualis a Molinianis explicatur. Quum videlicet asseritur cum praedeterminatoribus voluntatem, quando stat sub praemotione physica, habere potentiam per quam, non quidem in ipsissimo illo instanti in quo adest praemotio, sed in alio instanti in quo jam abfuerit praemotio, possit non agere, nihil aliud revera dicitur nisi id ad quod explicationem sensus divisi Moliniani trahunt, nempe voluntatem, quando ab ea separata fuerit praemotio physica, jam posse actu non agere. Est tamen posterior hic modus explicandi sensum divisum praeferendus priori — tum quia magis in aperto ponit in quo stet differentia sensus divisi a sensu composito, praecluditque sic aditum variis ambiguitatibus quibus suam sententiam involvere amant praedeterminatores, — tum quia magis celebratus est usu antiquiorum Scholasticorum. Inter quos Magister semper in eo reponit distinctionem sensus compositi a sensu diviso, quod in sensu composito subjectum propositionis modalis consideratur prouti stat sub suppositione aliqua, in sensu vero diviso idem subjectum consideratur secundum se et absolute (Sent. I, dist. 37, q. 1 et dist. 40, q. 1). Eodem modo inter utrumque hunc sensum distinguit s. Thomas in I^{a}, q. 23,

a. 6, ad 2^m, et in aliis locis suorum operum quamplurimis. Qui tamen videtur nonnunquam accedere ad eum explicationis modum quem hodie tenent praedeterminatores. Sic v. g. in Qq. disp. de verit., q. 6, a. 3, ad 7^m : « Quum ergo dicitur, inquit, praedestinatus ipse potest mori in peccato mortali, si consideretur potentia ipsius, verum est [en sensum divisum] ; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum [en sensum compositum, qui falsus est], *quamvis compatiatur secum istam potentiam.* » Statim tamen ex ipsomet illo explicationis modo subinfert s. Doctor alium explicationis modum, eum videlicet quo frequentius post ipsum usi sunt Moliniani : « Et ideo, inquit, potest distingui secundum distinctionem prius inductam, *scilicet consideratio subjecti cum forma vel sine forma.* » Distinctio autem quam paucis ibi indicat, sic fuerat ab eo inducta et declarata paulo superius, in argumento 8° ejusdem articuli : « Sed dicendum quod quum dicitur quod praedestinatus in peccato mortali potest mori, *si accipiatur subjectum prout stat sub forma praedestinationis, sic est composita et falsa ; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa et vera* (1). »

(1) Senserunt praedeterminatores vulgarem libertatis definitionem ratione hujusce suae particulae : *positis omnibus ad agendum requisitis*, tam aperte cum ipsorum systemate pugnare, ut ne specietenus quidem cum eodem in concordiam redigi possit. Quamobrem, post frustra tentatos varios conciliationis modos, eo demum confugerunt ut dicerent hanc non esse legitimam liberi arbitrii definitionem. Argueruntque tamquam ex signo pro hujus sui asserti veritate ex eo quod ista definitio sit noviter inventa. Fieri non posse innuerunt ut, si ista definitio esset vera, ea patrocinio antiquitatis destitueretur ; jamvero tali patrocinio eam prorsus destitui : neque enim ab Aristotele aut antiquis philosophis, neque ab Augustino aut sanctis Patribus, neque a Magistro Sententiarum, aut s. Thoma aut doctore aliquo ex gravioribus eam traditam esse, sed qui primi eam usurpavissent, fuisse Nominales aliquos, quorum nulla sit in Schola auctoritas. Ita haud obscure arguunt Didacus Alvarez (de Auxiliis, l. VII, disp. 115) et Thomas de Lemos (in Panoplia gratiae, l. III, parte 1, tractatu 2, capp. 3 et 4). Quinimmo hic posterior auctor insinuat vel in ipsa secta Nominalium non ante seculum XVI praedictam definitionem inaudiri coepisse. Nam parte sui operis proxime citata, tractatu 2, cap. 3, fidenter asserit Molinianos eam definitionem didicisse ex Almaino (in hujus Moralibus, tractatu 1, cap. 1, notab. 3), qui est auctor Nominalisticus qui ineunte seculo XVI innotuit.

4. Effugium quaesitum

205. Jam impugnaturi tertium et quartum ex argumentis superius factis, DICUNT 4° : Licet suppositio voluntatem

Rejecta itaque vulgari illa libertatis definitione tamquam nova et inconvenienti et falsum sensum includente, Alvarez, Lemos et post ipsos alii Bannesiani pro legitima liberi arbitrii definitione hanc assignant : *Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis ad agendum aut non agendum, agendum unum aut aliud.*

Non est nobis animus hisce auctoribus vicissim litem intentare de veritate definitionis ab ipsis propositae. Contra, omnino concedimus ea definitione germanum conceptum libertatis sufficienter determinari. Concedimus itidem eam colligi ex probatioribus medii aevi Scholasticis, ac nominatim ex Magistro Sententiarum (Sent. II, d. 24) et divo Thoma (in Iª, q. 19, a. 10; q. 83, a. 1; in Iª IIæ, q. 1, a. 2; de Verit., q. 24, a. 4, ad 1m). Verum illud negamus, solido aliquo fundamento niti eosdem auctores, quando e medio pollendam esse significant hanc aliam definitionem jam magis usitatam qua agens liberum dicitur illud quod, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere aut non agere aut agere oppositum.

Hanc videlicet inter recentiores pervulgatam libertatis definitionem esse legitimam, DICIMUS *patere — tum* a) *ex eo quod ejus veritas concluditur omnibus argumentis quibus evincitur voluntatem esse potentiam naturaliter liberam, — tum* b) *ex eo quod quoad sensum cum ea coincidit omnis alia liberi arbitrii definitio quam consentiens philosophorum, Patrum et antiquiorum Scholasticorum usus probet esse legitimam, — tum* c) *ex eo quod character libertatis ea definitione expressus diserte traditur ab Aristotele, Nemesio (philosopho christiano seculi V), divo Thoma et aliis veteribus Scholasticis, — tum denique* d) *ex eo quod diu ante Almainum eamdem definitionem tradiderunt non modo Nominales, qui sunt graves auctores, sed doctores etiam aliarum scholarum, atque in primis nobilissimi e schola divi Thomae magistri.*

Ea assertio jam per partes probanda est.

A. *Vulgarem libertatis definitionem esse veram, concluditur omnibus argumentis quibus evincitur voluntatem esse potentiam naturaliter liberam.*

Nam *a)* si in sensu composito omnium ad agendum requisitorum, voluntas non potest indifferenter agere aut non agere aut agere oppositum, frustra consiliamur de agendis. Nam quod electio nostra in hanc potius quam in aliam partem feratur, hoc non pendebit a praevia nostra deliberatione, sed a requisitis nos ad illam partem praedeterminantibus. Parique ratione *b)* vana erunt consilia et exhortationes, preces et minae, praecepta et prohibitiones, praemia itidem et poenae. Nihil enim horum in causa esse poterit cur moveamur ad eam partem ad quam amplectendam per praevia requisita jam independenter ab ipso determinati sumus, multoque minus aliquid istorum nos impellere poterit ut, repudiata ea parte ad quam per praevia requisita determinati sumus, nos ad partem oppositam inflectamus. Tandem *c)* si, non obstante hoc quod intellectus proponit objectum ut indifferenter eligibile et repudiabile, semper circa quodcumque objectum operamur cum antecedenti

antecedenter ad unum determinans inducat necessitatem libertati repugnantem, quando se tenet ex parte alicujus in distinctione inter

determinatione ad unum, falsa est propositio asserens secundum modum apprehendendi intellectus esse modum operandi voluntatis, ruitque proinde argumentum quo tali propositione innixi ex objectiva indifferentia intellectus concludimus naturalem libertatem voluntatis. — Nec salvatur illud argumentum dicendo cum adversariis ex objectiva indifferentia intellectus provenire quod voluntas, *quantum est praecise per suam naturam*, se habeat indeterminate ad opposita; hoc porro sufficere ad libertatem, quippe quae tota quanta consistat in substantiali voluntatis indifferentia. Non salvatur praedictum argumentum, sic dicendo, inquam; nam α) quantumcumque voluntas, quantum est praecise per suam naturam, se habeat indifferenter ad opposita, tollitur tamen haec ejus indifferentia per praevia requisita, si haec eam ad unam partem determinant, et, per consequens, stante tali hypothesi, nullo pacto verum erit dicere voluntatem operari cum antecedenti indeterminatione ad unum, quod tamen oporteret verificari ad hoc ut stare posset propositio asserens secundum modum apprehendendi intellectus esse modum operandi voluntatis. — Insuper β) ratio cur, quantum est praecise per naturam voluntatis, modus operandi voluntatis sit secundum modum apprehendendi intellectus et cur, per consequens, perseverante judicio objective indifferenti intellectus, voluntas, quantum est praecise per suam naturam, se habeat indifferenter ad opposita; haec ratio, inquam, non aliunde est assignabilis quam ex eo quod voluntas non est nata inclinari in suum objectum, nisi *prout illud est cognitum*. Sed aut haec ratio est falsa proindeque falsum est etiam principium quo nitimur, quando ex objectiva indifferentia intellectus inferimus naturalem libertatem voluntatis, aut ex eo principio oportet universaliter concludere, quamdiu perseverat judicium objective indifferens intellectus, voluntatem per omne id quod ipsi antecedenter ad suam operationem supervenit, se habere indeterminate ad opposita, et per consequens eam, perseverante illo judicio objective indifferenti, per nihil quod suam operationem praeveniat, posse determinari ad unam partem. Et hoc propterea, quia quidquid voluntati antecedenter ad suam operationem supervenit, nequit esse nisi inclinatio quaedam in objectum, quam oportet esse conformem naturae voluntatis et per quam proinde, haud secus atque per ipsam suam naturam, voluntas nequit inclinari in objectum, *nisi prout illud est cognitum*. Quia ergo idem est dicere voluntatem per nihil quod suam operationem praeveniat, posse determinari ad unam partem, atque consentanee ad vulgarem libertatis definitionem asserere voluntatem, positis omnibus ad agendum requisitis, posse agere aut non agere aut agere oppositum, manifestum est vulgarem libertatis definitionem negari non posse, sine hoc quod tollatur argumentum quo ex objectiva indifferentia intellectus a priori demonstratur voluntatem esse potentiam naturaliter liberam.

B. *Cum vulgari libertatis definitione quoad sensum coincidit omnis alia liberi arbitrii definitio quam consentiens philosophorum, Patrum et antiquiorum Scholasticorum usus probet esse legitimam.*

suppositionem antecedenter causae creatae, non tamen semper inducit talem necessitatem, quando se tenet ex parte causae primae et increatae,

Probatio hujus asserti est hujusmodi. Definitiones libertatis quae communi veterum usu probentur, sunt potissimum hae quatuor : *a*) libertas est *dominium voluntatis supra suos actus*, est *id per quod actus nostri sunt in nostra potestate* sive *in nobis*, est τὸ αὐτεξούσιον, est ἡ ἐξουσία τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς (Aristoteles, Metaph. IX, c. 5, Ethic. III, cc. 3 et 5; Clemens Alexandrinus, Strom. V; s. Basilius, hom. 2 in Hexaemeron; s. Augustinus, Retract. l. I, c. 22; Enarr. in ps. CXLVIII; Hom. 15 ex 50; s. Thomas, in I^{a}, q. 22, a. 2, ad 5^{m}; q. 82, a. 1, ad 3^{m}; q. 83, a. 1, ad 4^{m}; in I^{a} II^{ae}, q. 15, a. 2; q 19, a. 8; in Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3^{m}; d. 25, q. 1. a. 2; d. 39, q. 1, a. 2; De pot., q. 3, a. 7, ad 12^{m} et 13^{m}), — *b*) *est vis active indifferens ad agendum et non agendum* (Aristoteles, Ethic. III, cc. 3, 5; s. Justinus, in Apologia ad senatum; s. Thomas, in I^{a}, q. 83, a. 2; in I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 4), — *c*) *est vis suiipsius determinativa ad agendum, seipsam movens ad agendum* (Aristoteles, Metaph. IX, c. 5; s. Thomas, in I^{a}, q. 22, a. 2, ad 4^{m} et ad 5^{m}; q. 83, a. 1, ad 3^{m}; in I^{a} II^{ae}, q. 1, a. 2; q. 9, a. 3; q. 9, a. 6; in Sent. I, d. 25, q. 1, a. 1; in Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 1^{m} et ad 3^{m}; d. 25, q. 1, a. 2; d. 39. q 1, a. 2), — *d*) *est facultas rationis et voluntatis ad utrumlibet*, h. e. ad agendum aut non agendum, agendum unum aut aliud. Sed omnes et singulae hae definitiones coincidunt in eumdem sensum cum definitione dicente *agens liberum esse illud quod, positis omnibus*, etc., necnisi vocetenus ab ea diversae sunt. Ergo.

Minor, in quantum procedit de tribus prioribus definitionibus in Majore recensitis, patet ex eo quod, uti probatum dedimus in primo argumento facto contra systema praedeterminationis physicae, ex tribus et singulis illi; definitionibus efficaciter concluditur contradictionem implicari in eo quod voluntas ponatur ad suos actus liberos physice praedeterminari. Idem est quippe dicere voluntatem non posse ad suos actus liberos physice praedeterminari atque dicere agens liberum, positis omnibus ad agendum requisitis, posse agere aut non agere aut agere oppositum: proindeque impossibile esset praedictam conclusionem ex tribus ac singulis illis definitionibus elici, nisi tres et singulae incurrerent in eumdem sensum cum definitione vulgari libertatis.

In quantum vero eadem propositio minor procedit de ultima ex quatuor definitionibus in Majore enumeratis, ejus veritas patet ex eo quod, uti expressis verbis monet s. Thomas in I^{a}, q. 83, a. 2, ad 2^{m}, « facultas, prouti ponitur in definitione liberi arbitrii, *nominat potentiam expeditam.* » Inde videlicet efficitur ut idem sit dicere liberum arbitrium esse « facultatem » rationis et voluntatis ad agendum aut non agendum, agendum unum aut aliud, atque dicere liberum arbitrium esse potentiam rationis et voluntatis quae, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere aut non agere aut agere oppositum. Quippe defectus alicujus requisiti ad agendum est impedimentum ad agendum; proindeque de potentia aliqua dici non potest eam esse « expeditam, » h. e. non impeditam, ad agendum eoque sensu eam

qui Deus est. Et ratio discriminis est quod solus Deus propter infinitam efficaciam suae virtutis et quia est auctor volun- determinantem ad unum

appellari « facultatem, » nisi respectu ipsius posita sint omnia requisita ad agendum. Et sic apparet Didacum Alvarez et Thomam de Lemos non posse fugere quin relabantur in eamdem illam definitionem quam excludere nituntur, dum liberum arbitrium definiunt esse facultatem rationis et voluntatis ad agendum aut non agendum, agendum unum aut aliud.

C. *Character libertatis, vulgari liberi arbitrii definitione expressus, diserte traditur ab Aristotele, Nemesio, qui est philosophus christianus seculi V, divo Thoma et aliis veteribus Scholasticis.*

1° Aristoteles, Metaph. IX, c. 5, intendens declarare discrimen quod, quoad modum quo potentiae reducantur in actum, intercedit inter potentias irrationales et potentias rationales, praemittit definitionem τοῦ potentis agere et τοῦ potentis pati. « Quod potest [agere vel pati], inquit, aliquid potest et aliquando et aliquo modo et quaecumque alia in definitione adesse *necesse est.* » Ubi eum hisce verbis : *quaecumque alia*, complecti omnia requisita ad agendum, patet tripliciter. *Primo*, ex eo quod in verbis proxime antecedentibus ipse adnumerat tempus inter ea quae intrant definitionem τοῦ potentis agere vel τοῦ potentis pati. Hujus quippe adnumerationis nequit esse alia ratio nisi ea quod non omni tempore adsunt requisita ad agendum. Sicut arbor, v. g. non potest fructificare omni tempore, sed solummodo tempore aestatis, quia eo solummodo tempore contingit adesse requisita ad fructificandum. *Secundo*, idem patet ex eo quod ex definitione data mox Aristoteles infert quando agens potentia irrationali appropinquaverit passo et illud sit potens agere, hoc vero sit potens pati, de necessitate secuturam esse actionem. Non enim tenet haec consequentia ab eo asserta, nisi in definitionem τοῦ potentis agere vel τοῦ potentis pati ingrediantur omnia requisita ad agendum vel ad patiendum. Denique *tertio*, idem patet ex eo quod in fine capitis citati Aristoteles asserit per hoc ipsum quod de aliquo intelligitur ipsum posse agere, intelligi respectu ipsius omnia impedimenta ad agendum esse remota. Esset enimfa lsum hoc ejus assertum, nisi in definitionem τοῦ potentis agere ingrederentur omnia requisita ad agendum, quandoquidem defectus alicujus requisiti ad agendum est impedimentum ad agendum. Et re quidem vera rationem sui asserti ipse Aristoteles diserte assignat ex eo quod per omne impedimentum ad agendum removetur aliquid eorum quae in definitione ponuntur, h. e. aliquod requisitum ad agendum. « Potentiam enim habet, inquit, ut est potentia faciendi. Est autem [potentia faciendi] non [habentium potentiam] omnino [h. e. quoquo modo], sed habentium [eam] aliquo modo, in quibus [h. e. in habentibus potentiam certo illo modo qui praedefinitus est] excluduntur quae exterius prohibent. Removent enim haec [exterius prohibentia] quaedam eorum [requisitorum] quae in definitione [τοῦ potentis agere] ponuntur (*). »

(*) Aristoteles, *Metaph.* VIII. alias IX, c. 5 : « Τὸ γὰρ μηθενὸς τῶν ἔξω κωλύοντος προσδιορίζεσθαι οὐθὲν ἔτι δεῖ. Τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δυνάμει τοῦ ποιεῖν. Ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἐχόντων πῶς, οἷς ἀφορισθήσεται καὶ τὰ ἔξω κωλύοντα. Ἀφαιρεῖται γὰρ ταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προστόντων ἔνια. »

quae se teneat ex parte

tatis creatae et intus in ipsa operatur, potest illam immutare *conformiter ad suam naturam*, eam videlicet efficaciter

Porro, stabilita praedicta definitione, in hoc constituit Aristoteles discrimen potentiarum rationalium a potentiis irrationalibus quod, quando agens sit approximatum passo et illud sit potens agere, hoc vero sit potens pati, necesse sit sequi actionem, si agens sit potens agere per potentiam irrationalem, non vero necesse sit eam sequi, si agens sit potens agere per potentiam rationalem. Et rationem cur in posteriore hoc casu id non sit necesse, hanc assignat quod, quum potentiae rationales se habeant ad opposita, si ex potente agere per potentiam rationalem, de necessitate sequeretur actio, consequens foret oppositos effectus esse simul, hoc autem sit impossibile. Concluditque inde necesse esse ut in habente potentiam rationalem aliquid sit quod dominetur (τὸ κύριον), per quod potentia illa ad unum effectum determinetur potius quam ad effectum oppositum. Et hoc ait esse desiderium sive electionem (τὴν προαίρεσιν). Statim enim, inquit, atque habens potentiam rationalem se per electionem determinaverit ad volendum effectum quem potest facere per illam potentiam, is effectus de necessitate sequetur.

Manifestum porro est hac sua doctrina diserte stabiliri ab Aristotele ipsissimum illum characterem libertatis qui vulgari liberi arbitrii definitione exprimitur. Nam *a)* qui habet potentiam rationalem dependenter a voluntate operantem, non est potens agere per talem potentiam, nisi sit potens *velle agere* per eamdem; proindeque quaecumque requiruntur ad hoc ut qui habet potentiam rationalem dependenter a voluntate operantem, sit potens velle agere per talem potentiam, ea requiruntur ad hoc ut idem sit potens agere per eam potentiam, licet non sit e converso. Quamobrem si per praevia requisita ad volendum semper voluntas determinaretur ad unam partem, falsum esset id quod loco citato asserit Aristoteles, scilicet, etiam si sint posita omnia requisita ad agendum per aliquam potentiam rationalem, adhuc eum qui habet talem potentiam, posse indifferenter per eam agere aut non agere aut agere oppositum. Insuper *b)* de omnibus omnino potentiis activis rationalibus Aristoteles asserit, quando is qui habet tales potentias est potens agere per eas, h. e. quando posita sunt omnia aliunde requisita ad hoc ut ipse per eas agat, adhuc eas se habere indifferenter ad opposita. Quia ergo voluntas est potentia activa rationalis, manifestum est loco citato diserte doceri ab Aristotele voluntatem, positis omnibus ad agendum requisitis, posse agere aut non agere aut agere contrarium.

Nec declinatur vis hujus posterioris rationis dicendo Aristotelem loco citato non agere nisi de iis potentiis rationalibus quae, uti ars aedificativa vel scientia medicativa, agunt in exteriorem materiam, ad numerum autem ejusmodi potentiarum rationalium non pertinere voluntatem. Non declinatur, inquam, vis posterioris rationis modo factae, sic dicendo, — tum quia *α)* nulla potentia rationalis agit in exteriorem materiam nisi mediante potentia executiva quae sit alia ab ipsa, tali autem modo etiam voluntas agit in exteriorem materiam; — tum quia *β)* paulo superius (cap. 1) Aristoteles significaverat quasdam ex iis potentiis activis de quibus ipsi est sermo, non subjecto sed ratione dumtaxat distingui a passo.

movendo ad producendum actum non solum secundum hujus substantiam sed etiam secundum modum libertatis. Quia ergo

causarum creatarum

2° Nemesius, philosophus christianus seculi V, in libro de natura hominis et animae facultatibus, c. 35, instituens refellere fatalem necessitatem a Stoicis assertam, ita horum dogma proponit : « Eisdem causis positis, necesse est omnino eadem fieri ; nec fieri potest ut aliquando sic, aliquando aliter eveniat, quod illae ex aeterno tempore praefixae statutaeque sint. » Esse autem hoc eorum dogma libertati contrarium, probat : « Quia esset, inquit, liberum, *si, iisdem causis positis, in nobis esset aliquando appetere, aliquando refugere*. At si necessario appetitus sequitur, certe etiam fato fiunt quae appetitum sequuntur, etsi a nobis fiunt et appetitu et judicio. »

Advertendum est circa haec Nemesii verba non posse omnes causas actionem antecedentes manere easdem sine hoc quod requisita ad agendum maneant eadem, immo hasce causas antecedentes, in quantum earum potest esse aliqualis influxus in actionem, esse ipsamet requisita ad agendum. Quando ergo Nemesius asserit ad libertatem voluntatis pertinere ut, omnibus causis iisdem manentibus, voluntas pro libitu suo aliquando quidem possit appetere, aliquando vero refugere, ipse disertissime perhibet idipsum quod vulgari definitione libertatis exprimitur, nempe potentiam liberam, positis omnibus ad agendum requisitis, posse agere et non agere aut agere oppositum.

3° S. Thomas, in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, asserit et ipse voluntatem liberam, stantibus omnibus causis ad actum volitionis concurrentibus, proindeque positis omnibus ad agendum requisitis, non magis esse determinatam ad agendum quam ad non agendum, ad agendum hoc quam ad agendum illud. « Cognita voluntate, inquit, *et quibuscumque causis ad actum volitionis concurrentibus*, non potest certitudinaliter cognosci an ipsa producet illum actum vel non producet : *quia nullo modo est magis determinata ad producendum quam ad non producendum*. Et ideo ad hoc quod actus ejus futurus certitudinaliter cognoscatur, oportet quod videatur in se. »

In libro vero III c. Gent., c. 73, s. Doctor distinguit duplicem contingentiam causarum : unam quae sit ex defectu, et hanc solam ait competere causis naturalibus ; alteram quae sit ex perfectione, et hanc ait esse propriam causae liberae. « In rebus inanimatis, inquit, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est : secundum enim suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, *quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae dispositione...* Quod autem voluntas est causa contingens, ex ipsius perfectione provenit ; quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum : propter quod est contingens ad utrumlibet. » Probe hic advertendum est propterea secundum doctrinam eo loci traditam a s. Thoma causarum naturalium contingentiam esse ex imperfectione, quia non aliter contingit, posita causa naturali, non sequi effectum, nisi quia contingit causam naturalem impediri ab agendo. Hinc videlicet efficitur ut non stet oppositio quam s. Doctor ibidem inducit inter contingentiam causarum naturalium tamquam provenientem ex imperfectione et contingentiam causarum liberarum tamquam provenientem ex perfectione, nisi hisce suis verbis :

et suppositionem tali modo Deus per praedeterminationem physicam efficaciter movet voluntatem creatam ad suas operationes, praedeter-

« Voluntas habet in potestate producere hunc effectum vel illum, » ipse intendat dicere voluntatem, etiam sublatis omnibus impedimentis ad agendum, posse sic vel aliter agere. Quia ergo idem est omnia impedimenta ad agendum esse sublata, atque omnia requisita ad agendum adesse, manifestum est a s. Doctore loco citato liberum arbitrium sive dominium voluntatis supra suos actus in eo disertissime reponi quod voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere aut non agere aut agere contrarium.

4° Henricus Gandavensis, qui fuit coaetaneus sancto Thomae, doctrinam quam loco proxime citato inculcat sanctus Doctor, asserit et ipse verbis quam maxime perspicuis. Nam in Quodlibeto XII. q. 27 : « Licet possit impediri aliqua actio voluntatis, inquit, quia potuit aliquid esse factum, quo facto, [illa actio] non fuisset, illa tamen [actio] dicenda est esse simpliciter ex necessitate et non ex libero arbitrio, *postquam, stante sua causa proxima, nullo pacto posset per liberum arbitrium voluntatis impediri.* » Opponendo hisce suis verbis causam proximam causae quae aliunde sit impedita, aperte significat Henricus se nomine causae proximae intelligere causam non impeditam, h. e. causam respectu cujus omnia requisita ad agendum sint posita. Quamobrem ipse perinde atque s. Thomas diserte asserit de ratione esse causae liberae ut, positis omnibus ad agendum requisitis, ipsa possit agere aut semetipsam impedire ab agendo, h. e. non agere.

5° Scotus, in Sent. IV, d. 49, q. 6, docet per hoc quod voluntas ab agente aliquo superioris ordinis determinetur ad agendum, non tolli quidem ab ea ipsam naturam potentiae liberae, tolli tamen per hoc ab ea libertatem proximam et expeditam ; ad hanc quippe requiri ut non solum quantum est praecise ex natura voluntatis, sed etiam ex parte omnium qualitercumque cum voluntate ad ejus actionem concurrentium, actio sit contingens, h. e. talis ut, stantibus omnibus hisce concurrentibus, actio possit non poni. « Quod cum contingentia ex parte ejus [h. e. voluntatis], inquit, sit omnimoda contingentia ex parte effectus, *hoc requirit contingentiam omnium aliorum concurrentium ad effectum.*

6° Quod attinet ad ceteros Scholasticos, alii, ut Albertus Magnus (in Summa, p. I, q. 67, memb. 3) et Alexander Alensis (in Summa, p. I, q. 26, memb. 4, a. 3 et q. 40, membro 4, ad 5^{m}), expressis verbis asserunt voluntatem nullo pacto praedeterminari ad actus suos liberos ; alii, uti Durandus (in Sent. I, d, 47, q. 1, n. 9), Capreolus (in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 2, ad 1^{m} contra 1^{m} concl.), Deza (in Sent. I, d. 38, a. 4, ad 1^{m} contra 2^{m} concl.), Conradus (in 1^{m} II^{ae}, q. 75, a. 1, ad 1^{m}), Cajetanus (in 1^{am}, q. 41, a. 2), Ferrariensis (in lib. 1^{m} c. Gent., c. 67), diserte perhibent voluntatem, sublatis omnibus impedimentis ad agendum, posse agere et non agere ; alii denique, ut Hieronymus de Hangesto (lib. I Moral., c. 6), pronuntiant voluntatem, positis omnibus causis sufficientibus ad actum suum, posse agere et non agere. Quibus sane variis loquendi formulis omnes hi auctores explicita sententia defendunt eum libertatis characterem qui vulgari libertatis defini-

minatio physica non tollit libertatem, sed magis eam conservat, fovet et confirmat. antecedenter determinantem

tione exprimitur; hae quippe propositiones : voluntatem non praedeterminari ad actus suos liberos, voluntatem, sublatis omnibus impedimentis ad agendum, posse agere et non agere, voluntatem, positis omnibus causis sufficientibus ad actum suum, posse agere et non agere; variae hae propositiones, inquam, etiam quantum est praecise per sensum eis explicite expressum, prorsus aequipollent propositioni dicenti voluntatem, positis omnibus ad agendum requisitis, posse agere et non agere.

D. *Diu ante Almainum vulgarem libertatis definitionem tradiderunt non solum Nominales, qui sunt graves auctores, sed etiam doctores aliarum scholarum, atque in primis nobilissimi e schola divi Thomae magistri.*

Ac primum quidem, diu ante Almainum, seculis XIV et XV hanc definitionem frequentarunt Nominales plerique omnes, ac nominatim Ocham, Gabriel, Gregorius Ariminensis, Marsilius, Major, Adam Goddam et Rupertus Holcott. Speciminis ergo illustriora quaedam horum auctorum testimonia hic subjicimus.

Ocham, in Sent. I, d. 38, q. 1, in eo discernit causam liberam a causa naturali, « quod potest voluntas creata cessare ab actu causandi, scilicet se sola, *quantumcumque nullum requisitorum desit*. Et hoc est, et non aliud, voluntatem contingenter causare. »

Gabriel, in Sent. I, d. 1, q. 6, a. 1, notab. 2 et a. 3 : « Libertas est potestas quaedam qua voluntas, concurrentibus omnibus requisitis ad suum effectum, habet quod possit cum eis coagere et ponere actum suum ad effectum, seu non ponere, sicut ei placuerit. » Et in Sent. II, d. 25, q. unica : « Potentia libera est quae, omnibus ad productionem alicujus effectus requisitis eodem modo se habentibus, nullo variato ex parte sui vel alterius, habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur. »

Gregorius Ariminensis, in Sent. I, d. 10, q. unica, a. 2, concl. 1 : « Illud dicitur agens naturale, quod, positis omnibus requisitis ad agendum, et nullo existente impedimento, ita quod potest agere, necessario agit, neque est in ejus potestate non agere. Agens vero illud dicitur liberum, quod, eodem modo omnibus [requisitis] positis, ita ut possit agere, non necessario agit, sed in potestate ejus est ut agat et non agat. »

Marsilius, in Sent. II, d. 16, a. 2, concl. 4 : « Omnibus eisdem existentibus, voluntas potest in actum et potest in non ipsum ».

Major, in Sent. II, d. 25, q. 1 : « Liberum arbitrium sic potest definiri : Est potentia sic se habens quod, omnibus positis ad agendum, suapte natura potest agere et non agere. Per hoc a causa naturali et irrationali secernitur, quae non potest non agere, omnibus praeviis positis ad hoc quod agat. »

Adam Goddam, in Sent. I, d. 1, q. 6, a. 1, concl. 1 : « Posita voluntate quae nata est in hoc instanti ponere hunc effectum, cum omnibus requisitis praeviis ad hunc effectum, in potestate voluntatis est non ponere hunc effectum in eodem instanti, et ita stat quod in hoc instanti, prius natura quam poneretur ista causatio vel volitio, posset voluntas non ponere eam. »

ad unum quae se teneat

Multis aliis modis eamdem evasionem proponunt, dicendo v. g. praedeterminationem physicam determinare voluntа-

Rupertus Holcott, O. P., in Sent. I, d. 3, a. 2 : « Quantum ad quid rei istius termini : *libertas voluntatis*, dico quod est ipsa voluntas. Quantum vero ad quid nominis hujus termini : *libertas*, secundum quod modo utimur ea et secundum quod Philosophus utebatur, est potestas quaedam qua voluntas, concurrentibus omnibus causis requisitis ad suum effectum, habet quod possit cum eis coagere et ponere actum suum in effectum vel non ponere, sicut ei placuerit. »

Illud autem hic maximopere advertendum est, definitionem hanc proponi a Nominalibus non tamquam a se solis usurpatam sed tamquam omnibus auctoribus sui temporis communem. Sic v. g. Gregorius Ariminensis, recitatus a Capreolo, in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 2 : « Suppono, inquit, *cum aliis* quod causa libera, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et potest non agere, sicut patet IX Metaphysicae. » Et re quidem vera ea definitio non solis Nominalibus sed et doctoribus aliarum scholarum fuit in usu. Sic. v. g. eam adhibet Dionysius Cisterciensis in Sent. II, d. 24, q. unica, a. 1, concl. 5, ubi ait : « Arbitrium liberum secundum quid [h. e. liberum arbitrium creatum] ideo dicitur sic liberum, quia, positis omnibus intrinsecis ad suum agere requisitis, libere potest agere vel non agere. »

In primis vero hanc definitionem ut legitimam et ut plane conformem doctrinae s. Thomae approbarunt Thomistae illius ipsius temporis quo primatum Scholae Nominales obtinebant. Testes hujus asserti damus duos primores explicatores s. Thomae, Capreolum et ejus discipulum Dezam. Quorum prior in Sent. I, d. 6, q. unica, a. 3, ad argumenta Scoti contra 4am concl. : « Illud dicitur agens naturale, inquit, quod, positis omnibus requisitis ad agendum et nullo existente impedimento quin ipsum possit agere, necessario agit, neque est in ejus potestate non agere. Illud vero agens dicitur liberum, quod eodem modo omnibus [requisitis] positis, ita ut possit agere, non necessario agit, sed est in potestate ejus ut agat et non agat. Verumtamen s. Thomas aliter describit ista agentia, naturaliter et libere, *sed in idem redit.* » Et in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 2, idem Capreolus, respondens ad argumenta Gregorii Ariminensis, concedit illi hanc ejus propositionem : « Causa libera est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et potest non agere. » Deza vero in Sent. I, d. 38, a. 4, ad 3am objectionem Gregorii contra 4am concl. : « Potentia libera, inquit, est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, sed non ex suppositione quod agat. »

Illud addendum est, seculo XVI, paulo ante excitatas controversias de auxiliis gratiae, definitionem qua de hic agitur, evasisse adeo vulgarem ut prae ceteris liberi arbitrii definitionibus eam plerique auctores in suis disputationibus adhiberent. Inter ceteros tradunt hanc definitionem tres nobilissimi illius aetatis Thomistae, Franciscus videlicet a Victoria (in Relectione de pervenientibus ad usum rationis, post num. 4), Dominicus Soto (De natura et gratia, l. 1, c. 16) et Bartholomaeus Medina (in 1am IIae, q. 6,

tem creatam ad unum non per modum naturae sed *per modum liberi*, et propterea eam non esse destructivam sed aedificativam libertatis; praedeterminationem physicam, eo quod determinet voluntatem ad unum *per modum liberi*, esse causam libertatis, et propterea eam non posse esse destructivam libertatis, quia implicet dicere id quod est causa libertatis esse destructivum ipsius; omnem necessitatem quae ex praedeterminatione physica oriatur, perinde esse ac si ex usu nostrae libertatis esset consequens, quia sit ex aliquo quod est ipsissima causa libertatis : sicuti ergo necessitas consequens non laedit libertatem, ita neque per necessitatem quae oritur ex praedeterminatione physica laedi libertatem, etc. etc. ex parte causae primae.

Respondetur *negando antecedens*. Ad probationem antecedentis, *concessa Majore*, *negatur Minor*; unde *negatur etiam consequens*.

Concedendum est sane voluntatem creatam a Deo moveri posse motione quae simul sit et efficax et accommodata naturae voluntatis liberae. Verum *a*) propter hoc ipsum quod talis motio ponitur esse accommodata libero arbitrio creato, oportet dicere eam non esse efficacem *ab intrinseco* sed *ab extrinseco* dumtaxat : h. e. non aliunde quam ex eo quod ejus connexio cum actione substat infallibili praevisioni scientiae mediae. Sane *b*) quod motio illa efficax sit suppositio se tenens non ex parte causarum secundarum sed ex parte Dei, hoc neutiquam evincit illam motionem non esse destructivam libertatis, nisi ostendatur Deum sua omnipotentia efficere ut in ea motione desit aliquid eorum propter quae contingit suppositionem aliquam se tenentem ex parte causarum secundarum esse destructivam libertatis. Jam vero impossibile est ostendi in motione illa efficaci tale aliquid deesse, si ponatur cum adversariis motionem illam esse ab intrinseco efficacem sive physice praedeterminativam ad agendum. Propter hoc enim contingit suppositionem aliquam quae se teneat ex parte causarum secundarum, esse destructivam libertatis, quia ea non est in potestate

aa. 1 et 2); item Gulielmus de Rubione (in Sent. II, d. 25, q. 2, a. 1). Ruardus Tapper (art. 7 contra Lutherum, prop. 4), Cunerus (De libero arbitrio, c. 2), Malderus (in 1ª IIae, q. 13, a. 6), Stunica (De vera religione, lib. II, c. 5), etc.

voluntatis, et, ea posita, non est possibile non sequi effectum; jam vero haec duo et singula verificantur etiam de motione Dei efficaci, si ea ponatur consistere in physica praedeterminatione ad agendum. Sive aliter *c*) quamvis Deus sit omnipotens, non tamen efficacia ejus virtutis se extendit ad facienda ea quae contradictionem implicant. Jam vero contradictionem implicat per motionem Dei, quae sit physice praedeterminativa, voluntatem moveri ad producendam actionem, non solum quantum ad hujus substantiam sed etiam quantum ad modum libertatis. Nam in quantum voluntas esset physice praedeterminata ad agendum, ea operaretur ex antecedenti determinatione ad unum. In quantum vero voluntas produceret actionem cum modo libertatis, ea non operaretur ex antecedenti determinatione ad unum, uti liquet ex eo quod principium operationis liberae non est nisi illud quod prius natura quam actio eliciatur, se habet indifferenter sive indeterminate ad opposita. Voluntas ergo simul operaretur ex antecedenti determinatione ad unum et sine antecedenti determinatione ad unum, sive, quod idem est, ea simul operaretur necessario et libere, quod patet esse contradictorium in terminis. — Adde *d*) quod adversarii in suo argumento committunt manifestam petitionem principii. In praemissis quippe sui argumenti accipiunt ut certum et evidens idipsum quod sitne verum an falsum hic unice ambigitur, nempe possibile esse actionem aliquam esse physice praedeterminatam et tamen eam non elici a voluntate cum modo necessitatis sed cum modo libertatis.

5. Effugium quaesitum in distinctione inter determinationem voluntatis in actu primo et determinationem voluntatis in actu secundo.

206. Ad infringendum 5^m^ argumentum superius factum DICUNT 5° : Licet voluntas in actu primo jam passive sit determinata ad agendum, ipsa tamen in actu secundo se active determinat ad agendum. Si enim repugnantia involveretur in eo quod voluntas jam physice praedeterminata in actu primo se active determinaret in actu secundo, hoc propterea esset quod de essentia exercitii libertatis sive activae suiipsius determinationis est ut per ipsum fiat transitus a statu indeterminationis sive suspensionis ad statum determinationis. Jam vero hoc apparet dici non posse. Est enim in Deo perfectissimum exercitium libertatis, et tamen Deus se active determinando non transit a statu antecedentis indeterminationis ad statum determinationis. Falsum est

ergo in systemate praedeterminationis physicae tolli a voluntate creata rationem principii suiipsius determinativi, et per consequens falsum est tali systemate laedi liberum arbitrium creatum.

Multis aliis modis idem explicant, dicentes v. g. per praedeterminationem physicam tolli a voluntate creata indifferentiam passivam, quae sit indifferentia privativa, eo quod privet perfectione, non vero per eam tolli indifferentiam activam, quae sit indifferentia positiva, eo quod consistat in perfectione; si de essentia libertatis esset indifferentia privativa, consistens in statu antecedentis indeterminationis sive suspensionis ab agendo, consequens foret in formali conceptu libertatis includi imperfectionem et sic Deum non esse liberum, etc. etc.

Respondetur *negando assertum*. Ad probationem *distinguitur Maj.*: Si repugnantia involveretur in eo quod voluntas jam physice praedeterminata in actu primo se active determinaret in actu secundo, hoc propterea esset quia in eo agente libero cujus libertas versatur circa proprias ipsius actiones immanentes quodque idcirco libere agendo transit de potentia ad actum, de essentia exercitii libertatis est ut per ipsum fiat transitus a statu indeterminationis ad statum determinationis, *Conc. Maj.* Hoc propterea esset, quia in omni omnino agente libero de essentia exercitii libertatis est ut per ipsum fiat transitus a statu antecedentis indeterminationis ad statum determinationis, *Neg. Maj. et, contradistincta Minore, neg. consequens.* Ad probationem Minoris, *conceditur totum id quod assumitur, sed negatur consequentia.*

Non obstat sane praedeterminatio physica quominus voluntas active eliciat actionem ad quam est praedeterminata et quominus sic in actu secundo determinet suam potentiam, *quatenus haec est passive indifferens ad recipiendam vel non recipiendam denominationem agentis in actu.* Hoc tamen impertinens est ad ostendendum voluntatem, quae sit physice praedeterminata, posse libere agere : non enim exercitium libertatis consistit in determinatione qua voluntas potentiam suam quasi passivam determinat ad recipiendam denominationem agentis in actu; sequeretur quippe omne agens esse liberum, quia omne agens, dum

agit, vi suae actionis ex agente in potentia fit agens in actu. Verum exercitium libertatis consistit in determinatione qua voluntas determinat potentiam suam activam, quatenus haec est active indifferens ad agendum et non agendum. Tali porro determinatione nequit in actu secundo se determinare voluntas quae jam in actu primo sit determinata ad agendum; quia in actu secundo se determinare ad agendum, idem est atque sua actione excludere indifferentiam ad agendum et non agendum quae prioritate rei vel saltem prioritate rationis antecedat : nulla autem talis indifferentia antecedit, si voluntas jam in actu primo per praedeterminationem physicam sit determinata ad agendum. Repugnatque in terminis dicere voluntatem sua actione excludere indifferentiam ad agendum et non agendum quae jam antecedenter ad actionem per praedeterminationem physicam complete exclusa esse intelligatur.

Nec oppositum hujus probatur ex perfectissimo modo quo contingit exercitium libertatis in voluntate divina. Non enim Deus esset liber in producendis rebus creatis, *si ad eas producendas ejus voluntas aliunde determinaretur quam ex propria et activa sua determinatione*. Et propterea in voluntate divina, prouti libere agit, oportet praecisione rationis distingui duo signa rationis. In primo signo rationis voluntas divina nondum intelligitur se active determinasse ad producendas res creatas, ideoque in tali signo rationis ipsa intelligitur non magis esse determinata ad creandum mundum quam ad eum non creandum, *sed esse indeterminata ad utrumlibet*. In secundo vero signo rationis voluntas divina jam intelligitur se active determinasse ad producendum mundum, ideoque in tali signo rationis ipsa jam non intelligitur esse indeterminata, sed determinata. Quia tamen Deus est actus purus et immutabilis et in immobili nunc aeternitatis constitutus, idcirco per exercitium libertatis *nullus in ejus voluntate fit realis transitus a statu indeterminationis ad statum determinationis*. Contra, quia voluntas creata est potentialis et libertatem suam exercet circa ipsos suos actus immanentes et successive mutatur ab uno actu in alium, idcirco per exercitium libertatis fit in ipsa realis transitus a statu indeterminationis ad agendum et non agendum ad statum determinationis ad agendum.

Et sic apparet quam inepte adversarii suum assertum probent ex eo quod in Deo per exercitium libertatis nullus fit transitus a statu indeterminationis ad statum determinationis. Ut enim teneret talis ratio argumentandi, oporteret ut propterea voluntas divina non realiter transiret a statu indeterminationis ad agendum et non agendum ad statum determinationis ad agendum, quia antecedenter ad determinationem qua se active determinat ad producendum mundum, jam aliunde esset determinata ad producendum mundum. Jam vero hoc dici non posse, sed esse penitus destructivum perfectissimae libertatis divinae, ipsimet adversarii fatentur.

Apparet similiter systemate praedeterminationis physicae non tolli a voluntate creata id quod est imperfectionis, sed id quod est perfectionis et in quo exercitium libertatis, prouti praescindit a differentiis libertatis creatae et libertatis increatae, essentialiter consistit. Nempe tam in sententia praedeterminatorum quam in nostra sententia necessario dicendum est in voluntate creata fieri realem transitum a statu indeterminationis ad agendum et non agendum ad statum determinationis ad agendum. Sed illud interest inter utramque sententiam quod secundum nos voluntas creata ipso suo transitu ab actu primo ad actum secundum se active transfert a statu indeterminationis ad statum determinationis, dum, contra, secundum praedeterminatores voluntas creata transit ab uno statu in alium, quatenus ipsa, *passive se habendo*, transfertur ab actu primo remoto ad agendum ad actum primum proximum ad agendum. Et sic, uti ostensum est, ipsi tollunt a voluntate creata eam esse suiipsius determinativam, quod est simpliciter perfectio et in quo ratio libertatis essentialiter consistit.

207. Contra eadem argumenta 5^{m} et 6^{m} superius facta DICUNT 6° : Licet, quantum est praecise ex parte Dei, voluntas physice praemota jam in actu primo sit determinata ad agendum, quantum tamen est ex parte sui, ipsa nondum in actu primo est determinata, quia ex una parte ipsa est potentia quidditative indifferens ad agendum et non agendum, ex alia vero parte haec quidditativa ipsius indifferentia non est nata tolli nisi per propriam ipsius actionem. Non ergo, quantum est praecise per determinationem quae oritur

6. Effugium quaesitum in simultanea voluntatis in actu primo consideratae determinatione ex parte Dei et indeterminatione ex parte sui.

ex praemotione physica, voluntas secundum omnem considerationis modum jam in actu primo est determinata ad agendum, et, per consequens, stat voluntatem in actu primo physice praemoveri ad agendum et nihilominus eam in actu secundo esse suimetipsius determinativam ad agendum.

RESPONDETUR *negando suppositum antecedentis*, nempe fieri posse ut aliquod subjectum quod jam est determinatum ad unum oppositorum ab aliqua causa efficiente, manente hac sui determinatione, adhuc sit determinabile *ad idemmet* ab alia causa efficiente. Quapropter *negatur tam primum quam secundum consequens.*

Licet voluntas physice praedeterminata, si ipsa secundum se et in praecisione a praedeterminatione physica sibi inhaerente consideretur, dicenda sit esse indifferens ad agendum et non agendum, revera tamen haec ejus indifferentia jam sublata est per praedeterminationem physicam et, per consequens, ea jam excludi nequit per actionem ipsius voluntatis, quod tamen requireretur ad hoc ut verum esset dicere voluntatem, non obstante hoc quod jam physice est praedeterminata a Deo ad agendum, adhuc posse in actu secundo determinari a semetipsa ad agendum. Nec oppositum hujus defendi potest, nisi dicendo voluntatem posse simul esse determinatam ad agendum et indeterminatam ad agendum, quod patet esse contradictorium in terminis. Nam quod dicunt praedeterminatores voluntatem in actu primo consideratam esse quidem determinatam a Deo causa universali, non autem a seipsa causa particulari, et eatenus eam manere indeterminatam, hoc nihil juvat ad removendam ab ipsorum sententia intrinsecam implicantiam contradictionis, quia determinatio ad aliquid et indeterminatio ad idemmet secundum se et absolute inter se opponuntur, et non secundum quod dicunt ordinem ad talem vel talem causam efficientem.

7. Effugium quaesitum in dependentia voluntatis creatae tanquam secundi liberi a Deo tamquam a primo libero.

208. Contra eadem argumenta 5^{m} et 6^{m} DICUNT 7° : Quamvis voluntas creata propter suam libertatem sit suiipsius determinativa ad agendum, non tamen ipsa est *primum liberum* et *primum determinans*. Sed si voluntas creata posset se in actu secundo determinare ad agendum absque hoc quod prius in actu primo determinaretur a Deo ad agendum, ipsa esset primum liberum et primum determinans, quandoquidem illud est primum liberum et primum deter-

minans quod non pendet ab alio ipsum prius determinante. Sicuti si voluntas creata se moveret absque hoc quod a Deo prius moveretur, ipsa esset primum movens, quia in serie moventium primum movens est illud quod est movens non motum ab alio prius movente. Quae ratio est cur theologi, post Aristotelem et s. Thomam, communiter asserant omnia moventia creata esse moventia mota, quia solius Dei est esse movens simpliciter primum. Cum hoc ergo quod voluntas creata se in actu secundo determinat ad agendum, stat ipsam in actu primo physice praedeterminari a Deo ad agendum; immo intrinsece repugnat ipsam in actu secundo se determinare ad agendum, nisi ipsa in actu primo physice praedeterminetur ad agendum a Deo, tamquam a primo determinante.

RESPONDETUR *concedendo Majorem et negando Minorem.* Unde *concessa consequentia, negatur consequens.*

Licet voluntas creata non praedeterminetur a Deo ad singulas suas volitiones liberas, quia hoc intrinsece repugnat, stat tamen cum hujus asserti veritate voluntatem creatam non esse primum determinans, sed eam essentialiter pendere a Deo tamquam a primo libero et primo determinante — tum quia *a*) ipsa nequit se determinare ad volenda bona particularia, nisi dependenter a praecedenti appetitione boni in communi, *ad quam non a seipsa sed a solo Deo determinatur*, — tum etiam quia *b*) ipsa nequit se determinare ad volendum aliquid, nisi Deus ipsi praestet suum concursum simultaneum, non quidem determinantem sed indifferentem.

Eadem est responsio ad probationem Minoris. Dicitur videlicet voluntas creata non posse se movere ad volendum aliquid, nisi moveatur a Deo, et sic eam esse movens motum, — tum quia *a)* ipsa nequit se movere ad volenda bona particularia, nisi dependenter a motione qua Deus, tamquam motor primus et universalis, eam movet ad appetendum bonum in communi, — tum quia *b*) ipsa nequit se movere ad aliquam volitionem nisi dependenter a concursu Dei simultaneo et indifferenti.

209. Contra duo ultima argumenta superius facta DICUNT 8° : Voluntas per se et ab intrinseco est potentia active indifferens ad opposita. Et licet intrinseca et essentialis indifferentia activa voluntatis, quantum est per ipsam

8. Effugium quaesitum in compossibilitate praedeterminationis

physicae cum judicio objective indifferenti intellectus.

solam, sit tantummodo radicalis sive remota, ideoque et stare possit cum modo operandi qui actu non sit liber sed necessarius; si tamen cum ceteris ad agendum requisitis accesserit judicium intellectus practici objective indifferens, h. e. proponens objectum actionis ut indifferenter acceptabile vel repudiabile, necesse est indifferentiam activam voluntatis evadere omnino proximam et expeditam. Et hoc propterea, quia judicium objective indifferens intellectus practici ita est radix libertatis, quae formaliter residet in sola voluntate, ut impossibile sit voluntatem sub tali judicio ferri in objectum et eam sine activa indifferentia proxime antecedenti ferri in illudmet. Sive, quod idem est, quum voluntas non feratur in objectum, nisi prout illud est cognitum, impossibile est judicium quo proponitur objectum, esse objective indifferens ad utrumlibet, absque hoc quod voluntas maneat active indifferens ad utrumlibet, et sic ex propria et activa sui determinatione feratur in objectum. Quamobrem, si qua voluntatis determinatio neque pugnet cum quidditativa indifferentia activa voluntatis et sic revera possit supervenire voluntati, neque etiam tollat judicium objective indifferens intellectus, ea non modo non destruet essentialem libertatem voluntatis, sed neque etiam tollet actualem libertatis usum. Sed praedeterminatio physica neque pugnat cum quidditativa indifferentia activa voluntatis, et sic potest realiter supervenire voluntati, neque etiam tollit objectivam indifferentiam judicii practici intellectus. Ergo praedeterminatio physica neque destruit essentialem libertatem voluntatis neque etiam tollit actualem libertatis usum. Ita Bannez (in I^{am}, q. 19, a. 10, documento 3, § *Primum est*); Didacus Alvarez (De auxiliis gratiae, disp. 116, concl. 5, n. 9), Thomas de Lemos (Panoplia gratiae, tom. I, tractatu 2, cc. 15 et 16), Gonetus (Clypeus theologiae thomisticae, tom. I, disp. 9, art. 5, § 2) et post eos alii Neothomistae communiter.

Respondent Suarez (Metaph., disp. 19, sect 3, n. 9; De gratia, prolegomeno 1, cc. 4 et 5; De vera intelligentia auxilii efficacis, c. 23; De auxiliis, *alias* De divina motione, l. I, c. 2) et Didacus Ruiz (De scientia Dei, disp. 53, sect. 3), quod, stante judicio indifferenti intellectus de aliquo objecto, voluntas actu sit libera, id non aliunde provenire quam ex eo quod sub praedicto judicio voluntas habeat expeditam

potestatem non solum agendi sed etiam cohibendi suum actum vel agendi oppositum; quia ergo potestas ejus cohibendi suum actum vel agendi oppositum sit finita possitque vinci et impediri ab omnipotentia divina, nullam repugnantiam offendi in eo quod, stante judicio indifferenti intellectus de aliquo objecto, voluntas necessitetur a Deo ad illud objectum amandum vel aversandum. Quapropter, *concessa Minore* evasionis modo propositae, hi auctores *negant Majorem cum ejus probatione*; unde *negant* etiam *consequens*.

At vero haec solutio apertissime repugnat. Etenim *a)* quum vis appetitiva voluntatis sequatur ad vim apprehensivam intellectus, necesse est ut modus quo voluntas inclinatur in suum objectum sit secundum modum quo intellectus apprehendit illud objectum; proindeque, quamdiu intellectus proponit aliquod objectum ut indifferenter acceptabile et repudiabile, impossibile est voluntatem ad illud amandum vel odiendum non ferri indifferenter sed necessario. — Insuper *b)* qui voluntatis actus non est necessarius quoad specificationem, is neque est necessarius quoad exercitium, licet non sit e converso; proindeque quamdiu actus aliquis voluntatis non est necessarius quoad specificationem, impossibile est voluntatem necessitari a Deo ad exercendum illum actum. Non autem actus aliquis voluntatis est necessarius quoad specificationem, quamdiu judicium intellectuale de objecto illius actus manet indifferens. Et hoc propterea quia, quum id quod movet ad specificationem, sit objectum, nequit actus aliquis voluntatis esse necessarius quoad specificationem, nisi objectum illius actus de necessitate moveat intellectum; nequit autem objectum alicujus actus de necessitate movere intellectum, quamdiu judicium intellectus de eo objecto manet indifferens, quandoquidem objectum non movet voluntatem nisi prout est cognitum et eo modo quo est cognitum. Quamdiu ergo judicium intellectus de objecto alicujus actus voluntatis manet indifferens, impossibile est voluntatem necessitari a Deo ad exercendum illum actum. — Tandem *c)* si, prouti sentit Suarezius, stante judicio indifferenti intellectus practici circa aliquod objectum, possibile esset voluntatem necessitari a Deo ad amandum vel aversandum illud objectum, consequens foret objectivam indifferentiam intellectus non esse proximam radicem libertatis; perit

proinde in sententia Suarezii unicum argumentum quo a priori ostendi queat voluntatem esse potentiam naturaliter liberam, quod patet esse maxime inconveniens. — Nec tenet ratio in qua suum assertum Suarezius fundare conatur. Nam quamdiu perseverat in intellectu judicium indifferens de objecto, tamdiu de necessitate perseverat in voluntate potentia expedita non agendi illum actum ad quem Deus paratus est cum voluntate concurrere; quocirca, licet Deus per suam omnipotentiam possit tollere expeditionem hujus potentiae non agendi voluntatis, eam tamen non aliter potest tollere quam immutando intellectum, efficiendo videlicet ut per judicium intellectus objectum proponatur voluntati sub sola ratione boni et nullo modo sub ratione mali, vel sub sola ratione mali et nullo modo sub ratione boni.

Respondetur ergo aliter ad evasionem Neothomistarum, *concedendo* scilicet *Majorem cum ejus probatione*, sed *distinguendo primam partem Minoris* hoc modo : Cum radicali indifferentia activa voluntatis stare potest voluntatem de facto ad aliquos suos actus physice praedeterminari a Deo, *Conc.* Cum radicali hac indifferentia voluntatis stare potest voluntatem nullum posse elicere actum nisi ad eum physice praedeterminetur a Deo, et sic praedeterminationem physicam ad omnes omnino suas actiones esse de naturali exigentia voluntatis, *Neg.* Secunda vero pars Minoris *simpliciter negatur*; unde *negatur etiam simpliciter consequens*

Nempe 1° *contradictorium est dicere voluntatem esse ex natura sua active indifferentem, et nihilominus eam ex natura sua postulare ad omnes suas actiones physice praedeterminari.* Probatio talis est : *a*) Potentia quae ex natura sua postulat ad omnes suas actiones physice praedeterminari, est potentia quae nequit operari, nisi ipsa antecedenter ad suam actionem traducatur a statu indifferentiae ad agendum et non agendum ad statum completae determinationis ad agendum. Quocirca oportet indifferentiam hujusmodi potentiae ad agendum et non agendum non esse activam, sed pure passivam. Sed implicat in terminis dicere potentiam aliquam ex natura sua habere indifferentiam pure passivam, et nihilominus eam ex natura sua habere indifferentiam activam. Ergo implicat etiam in terminis dicere potentiam aliquam, scilicet voluntatem, natam esse ad omnes suas actiones

ıysice praedeterminari, et nihilominus eam esse ex natura ıa active indifferentem. Sane *b*) potentia quae ex natura sua t active indifferens, est potentia quae nata est propria sua ctione sese eripere ex indifferentia ad agendum et non gendum; potentia vero quae nata est propria sua actione se ipere ex indifferentia ad agendum et non agendum, non est si ea quae, positis omnibus requisitis ad agendum et non gendum, manet indifferens ad agendum et non agendum: ıandoquidem, nonnisi positis omnibus requisitis ad agen-ım, talis potentia potest ponere actionem per quam sese ipiat ex indifferentia ad agendum et non agendum. Ut ıtem, positis omnibus requisitis ad agendum, potentia aneat indifferens ad agendum et non agendum, requiritur ıte omnia ut praedeterminatio physica non sit de numero quisitorum ad agendum, quandoquidem determinatio ad gendum quae hac praedeterminatione inducitur, directe ıgnat cum indifferentia ad agendum et non agendum. rgo a primo usque ad ultimum patet contradictionem ıplicari in eo quod voluntas ex natura sua sit potentia tive indifferens, et quod nihilominus ea nata sit physice aedeterminari ad omnes suas actiones.

2° *Quamdiu objectum aliquod proponitur judicio intel-ctus practici veluti indifferenter acceptabile et repudiabile, trinsece repugnat voluntatem physice praedeterminari ad iciendum actum volitionis vel nolitionis circa tale objec-um.* — Nam *a*) quotiescumque voluntas physice praedeter-ınatur ad eliciendum aliquem actum, ipsa simpliciter cessitatur ad eliciendum illum actum, uti probatum relin-itur omnibus argumentis superius factis contra systema aedeterminationis physicae. Sed, uti ultro fatentur prae-terminatores, quamdiu perstat judicium indifferens rationis acticae de aliquo objecto, intrinsece repugnat voluntatem cessitari ad eliciendum actum aliquem circa illud objectum. rgo quamdiu perstat judicium indifferens rationis de aliquo jecto, etiam intrinsece repugnat voluntatem physice prae-terminari ad eliciendum actum circa idem objectum. — Omne quod voluntati antecedenter ad suum actum elicitum pervenit, nequit esse nisi aliquid inclinans voluntatem ad ıe vel tale objectum; unde, quum impossibile sit voluntatem ece ferri in suum objectum, per omne quod sit ejusmodi,

voluntas inclinatur in objectum conformiter ad modum quo judicio intellectus ei objectum proponitur. Sicuti ergo, stante judicio indeterminato intellectus, voluntas, *quantum est praecise per suam naturam*, non determinatur ad unam partem, sed manet indeterminata ad utramlibet, ita similiter, stante judicio indifferenti intellectus, voluntas, *quantum est per omne accidens ei antecedenter ad suum actum superveniens*, non determinatur ad unam partem, sed manet indeterminata ad utramlibet. Et, per consequens, perseverante indifferentia judicii practici intellectus, possibile est quidem voluntatem per accidens sibi antecedenter ad suum actum impressum magis inclinari in unam partem quam in aliam, non tamen, perseverante indifferentia praedicti judicii, possibile est eam per tale accidens physice praedeterminari ad unam partem. — *c*) Quia impossibile est voluntatem sine medio objecto ei intellectualiter repraesentato moveri ad exercitium alicujus actus, idcirco verissime asserunt adversarii repugnantiam includi in eo, quod *stante judicio non necessario* sed indifferenti intellectus practici, voluntas per aliquid sibi ab agente extrinseco impressum *necessitetur ad agendum*. Sed pari ratione oportet concludere repugnantiam includi in eo quod, *stante judicio indeterminato intellectus*, voluntas per aliquid sibi ab agente extrinseco impressum *determinetur ad agendum*. Et eo magis tenet haec consequentia, quod idem prorsus est dicere judicium intellectus non esse necessarium, sed indifferens, atque dicere illud se habere indeterminate ad opposita.

Illud addendum restat, in evasione quae modo exclusa est, haud secus atque in omnibus praecedentibus evasionibus, manifestam committi petitionem principii. Quando videlicet adversarii assumunt voluntatem, stante judicio indifferenti rationis, non posse necessitari ad agendum, eam tamen, stante tali judicio, posse physice praedeterminari ad agendum, ipsi accipiunt ut verum id ipsum quod hic in quaestionem venit quodque ipsis probandum foret, nempe praedeterminationem physicam non inferre necessitatem voluntati, sed eam liberam relinquere.

Demonstratio rationalis ostendens systemate

210. PROBATUR *ratione 2° ex eo quod ex systemate praedeterminationis physicae consequens est Deum esse auctorem peccati*. Quod quidem dupliciter arguitur. *Primo* ita :

praedeterminationis physicae Deum induci ut auctorem peccati.

Voluntas creata eo peccat quod entitatem positivam actionis peccaminosae advertenter ponit in iis circumstantiis in quibus haec entitas sibi habet inseparabiliter adnexam malitiam moralem, h. e. privationem debitae conformitatis cum regula morum. Quamobrem, quod est causa voluntati creatae cur entitatem positivam actionis peccaminosae advertenter ponat in iis circumstantiis in quibus haec entitas sibi habet inseparabiliter adnexam malitiam moralem, hoc est causa voluntati creatae cur peccet. Sed in systemate praedeterminationis physicae Deus est causa voluntati creatae cur entitatem positivam actionis peccaminosae advertenter ponat in iis circumstantiis in quibus haec entitas sibi habet inseparabiliter adnexam malitiam moralem. Nihil enim magis proprie potest esse causa voluntati creatae cur entitatem positivam actionis peccaminosae advertenter ponat in iis circumstantiis in quibus haec entitas sibi habet inseparabiliter adnexam malitiam moralem, quam illud quod motione prorsus indeclinabili et insuperabili movet voluntatem creatam ad advertenter ponendam entitatem positivam actionis peccaminosae in iis circumstantiis in quibus ab ea abesse nequit malitia moralis. Jam vero in systemate praedeterminationis physicae Deus tali motione movet voluntatem creatam ad advertenter ponendam entitatem positivam actionis peccaminosae in praedictis circumstantiis. In systemate ergo praedeterminationis physicae Deus vere et proprie est causa peccati; et quidem in tali systemate ipse magis proprie et verius et prius et principalius est causa peccati quam voluntas creata, eo quod haec non peccat nisi ut irresistibiliter movetur et applicatur ad peccandum a Deo, tamquam instrumentum ipsius in agendo. Quinimmo in eo systemate Deo soli, non vero voluntati creatae, peccatum est imputabile, quandoquidem Deus ex propria et libera sua determinatione praedeterminat voluntatem creatam ad peccandum, dum contra, voluntas creata, ubi est physice praedeterminata ad peccandum, jam non potest in sensu composito hujus praedeterminationis prorsus indeclinabilis et insuperabilis se determinare ad non peccandum, nec, per consequens, vere peccat, quandoquidem nemo peccat in eo quod vitare non potest.

Secundo, pro conclusione hic principaliter intenta arguitur ita : Quando daemon homines tentat objecta positiva

entitate actionis peccaminosae ut delectabili vel ut utili ad consequendas divitias, honores, voluptates, aut quando homo aliquis inducit alium hominem consilio, suasione, imperio, ad ponendam positivam entitatem actionis peccaminosae, daemon tentans et homo seducens censentur esse vere et proprie causae peccati ab alio homine commissi, tametsi cum motione qua mere moraliter movent hunc hominem, possibile sit ab eo non conjungi actionem peccati, sed conjungi actionem virtutis oppositae. Multo ergo magis Deus censendus erit esse vere et proprie causa peccati, si, uti volunt praedeterminatores, ipse physice moveat voluntatem creatam ad ponendam positivam entitatem actionis peccaminosae: quandoquidem cum physica hac ejus motione, quippe quae statuatur esse inimpedibilis et irresistibilis, impossibile est non conjungi actionem peccati.

Nova effugia praedeterminantium.

211. Etiam horum argumentorum conclusionem nituntur evadere praedeterminatores, at irrito prorsus conatu.

1° Effugium quaesitum in distinctione inter materiale peccati et formale peccati.

DICUNT 1° : Quod causas omnes secundas necesse sit ad suos effectus physice praedeterminari a Deo, hoc non aliunde provenit quam ex eo quod in genere causae efficientis Deus est causa prima et universalissima, cui necesse est subordinari in agendo omnem causam secundam et particularem; proindeque Deus, ratione praedeterminationis physicae a se in causam secundam derivatae, est quidem causa omnis effectus secundum quod hic habet causam efficientem, non tamen est causa ejus, secundum quod non habet causam efficientem, sed deficientem. Sed licet actio peccaminosa, *quantum ad materiale peccati*, quod est positiva entitas peccati, habeat causam efficientem, *quantum tamen ad formale peccati*, quod est malitia moralis cui substernitur positiva entitas peccati, non habet causam efficientem, sed causam mere deficientem. Ergo, licet Deus ratione physicae praedeterminationis qua movet voluntatem creatam ad agendum, sit causa actionis peccaminosae, quantum ad materiale peccati, non tamen ratione hujus physicae praedeterminationis ipse est causa actionis peccaminosae, quantum ad formale peccati; sed hujus causa est sola voluntas creata, quae videlicet, tametsi non sit prima causa efficiens, est tamen prima causa deficiens.

RESPONDETUR *negando — tum* a) *suppositum antecedentis*, nempe essentialem subordinationem causarum secunda-

rum ad causam primam in hoc consistere, quod causae secundae ad omnes suos effectus physice praedeterminentur a causa prima — *tum* b) *id quod inde infertur in primo consequente*, nempe possibile esse Deum esse causam physice praedeterminativam positivae entitatis effectus sine hoc quod ex consequenti sit causa praedeterminativa defectus cum positiva entitate effectus inseparabiliter connexi. Quapropter, *concessa Minore sub primo hoc consequenti subsumpta, negatur secundum consequens.*

Sane *a*) quod est causa per se alicujus effectus, hoc, saltem ex consequenti et per accidens, est causa omnium eorum quae de necessitate consequuntur ad hunc effectum. Quia ergo entitas positiva peccati, prouti in talibus vel talibus determinatis circumstantiis advertenter ponitur, ita est fundamentum malitiae moralis, ut repugnet ipsam in talibus circumstantiis advertenter poni, et ad ipsam non sequi malitiam moralem, impossibile est dicere Deum esse causam per se et physice praedeterminantem ad entitatem positivam peccati in talibus vel talibus circumstantiis advertenter ponendam, et ipsum, ex consequenti et per accidens, non esse causam illius quod in peccato est formale, nempe malitiae moralis. Sive aliter, *b*) propter hoc ipsum quod malitia moralis, sicut omne malum, consistit in privatione bonitatis oppositae, ipsa nequit causari *nisi per accidens et ex consequenti*, nempe eatenus dumtaxat quatenus primo et per se causatur illud ens quocum ipsa necessario connectitur. Proindeque Deus, physice praemovendo voluntatem creatam, nequit esse causa per se et primaria cur entitas positiva peccati ponatur in iis circumstantiis in quibus haec entitas habet sibi inseparabiliter connexam malitiam moralem, sine hoc quod ex consequenti et per accidens ipse sit causa ipsius malitiae moralis. Ceterum *c*) plane conceditur non Deum sed solummodo voluntatem creatam posse esse causam deficientem; verum inde oporteret concludi falsum esse dicere voluntatem creatam ad omnes suas actiones physice praedeterminari a Deo. Dumque *d*) adversarii in praemissis suae evasionis supponunt cum hoc quod Deus voluntatem creatam physice praedeterminet ad actionem positivam peccati, stare posse quod ipse non sit causa deficiens sive causa peccati formaliter sumpti, ipsi manifesto petunt prin-

cipium : hoc enim est id ipsum quod ipsis demonstrandum foret.

2° Effugium quaesitum in distinctione inter intentionem malitiae et simplicem ejus permissionem.

212. Dicunt 2° : Qui causando effectum per se bonum, ad quem consequitur malum, intendit finem bonum, non vero intendit ipsum malum, sed solummodo permittit illud consequi ex concursu causae alterius, ille non est causa mali. Sed Deus, causando motione sua praedeterminativa positivam entitatem actionis peccaminosae, quae est effectus per se bonus ad quem consequitur malitia moralis, intendit finem bonum, quae est increata sua bonitas, in quam ordinat hanc positivam entitatem, non vero intendit ipsam malitiam moralem, sed solummodo permittit eam sequi ex concursu causae alterius et defectivae, quae est voluntas creata. Ergo Deus, causando motione sua praedeterminativa entitatem positivam actionis peccaminosae, non est causa malitiae moralis hanc entitatem consequentis.

Respondetur *distinguendo Majorem :* Qui causat effectum per se bonum, ad quem consequitur malum, non est causa mali, sed solummodo permittit illud consequi ex concursu causae alterius, si et directe intendat finem bonum et ita influat sive in ipsum effectum sive in causam ad effectum concurrentem ut vi istius influxus non sit necesse malum consequi ad effectum, *Transeat Maj.* Si, licet directe non intendat malum, illud tamen intendat indirecte, eo quod ita influat sive in ipsum effectum sive in causam ad effectum concurrentem, ut vi istius influxus necesse sit malum consequi ad effectum, *Neg. Maj.*, et, *contradistincta Minore, neg. consequens.*

Ratio hujus responsionis patet ex argumentis superius factis. Nempe *a*) si actio peccati ponatur in iis circumstantiis in quibus ab ea inseparabilis est malitia moralis, necesse est ad productionem hujus actionis sequi malitiam moralem. Si proinde ex influxu praedeterminativo a Deo in voluntatem creatam exercito contingat quod voluntas creata producat actionem peccati, defectus sive malum peccati magis principaliter sequitur de necessitate ex concursu Dei quam ex concursu voluntatis creatae. Nimisque ridicule *b*) dicunt adversarii Deum solummodo permittere ut malum peccati sequatur ex concursu voluntatis creatae ; in ipsorum quippe sententia concursus voluntatis creatae in specie et in numero

et quoad omnes prorsus circumstantias est praedeterminatus a concursu divino ; proindeque, stante hac ipsorum sententia, nihil prorsus sequitur ex concursu voluntatis creatae quod non magis principaliter sequatur ex concursu voluntatis divinae, seu potius ex praevio hujus influxu. Nec vero *c*) ad amoliendam a Deo labem inductionis ad peccatum, quidquam juvat quod Deus, physice praemovendo voluntatem creatam ad actionem peccati, finem intendat bonum, non vero directe intendat malum. De Deo videlicet praemovente ad actionem peccati propter finem bonum dicendum foret id quod de furante ut det eleemosynam ait s. Thomas, eum videlicet « videri » habere intentionem bonam, sed habere revera voluntatem malam (De malo, q. 2, a. 3, ad 8^m^). Sane *d*) etiam voluntas creata, quando peccat, actionem peccati intendit sub ratione boni delectabilis vel boni utilis, non vero sub formali ratione malitiae : nemo enim intendens ad malum operatur, quia malum, secundum quod hujusmodi, non est appetibile. Quia tamen actio peccati habet sibi inseparabiliter adjunctam malitiam moralem, et quia voluntas creata, hoc advertens, mavult eam poni cum adjuncta hac malitia quam carere bono delectabili vel utili quod in eadem invenitur, idcirco voluntas creata, eliciens actionem peccati, *indirecte et ex consequenti intendit malitiam moralem cum ea conjunctam* : unde etiam vere et formaliter peccat. Pari ergo ratione Deus in sententia adversariorum indirecte et ex consequenti intendet malum peccati et erit causa ipsius, quia in ipsorum sententia Deus absoluta et antecedente voluntate mavult causare actionem peccati cum adjuncta ipsi malitia quam non procurare bonum aliquod, prouti tali actione est procurabile. Ceterum *e*) illud ipsum absurdissime fingitur, nempe Deum antecedenti et absoluta voluntate posse velle actionem peccati propter proprium suum finem, qui est increata ejus bonitas. Actione enim peccati, eo quod haec sibi habet inseparabiliter adnexam malitiam moralem, voluntas creata deviat ab increata Dei bonitate, qui est ultimus finis; proindeque dicere Deum antecedenti voluntate velle fieri actionem peccati propter increatam suam bonitatem, hoc est dicere Deum velle voluntatem creatam ordinari in ultimum finem per hoc ipsum quod ab ultimo fine avertitur, quod patet esse contradictorium in terminis (cf. s. Thomas, l. III, c. Gent., c. 162, n. 1).

Probatio ducta ex doctrina s. Augustini de natura gratiae efficacis.

213. PROBATUR II° *auctoritate Patrum, ac praeprimis s. Augustini.*—Testimonia Patrum quae huc praecipue attinent, ea videlicet quibus diserte edicitur Deum futura contingentia certo cognoscere non in aliqua ipsorum causa sed in ipsismet, magna copia adducentur capite sequenti, quo hic lectorem remittimus.

Modo operae pretium fuerit breviter examinasse quaenam circa naturam gratiae efficacis fuerit mens ac sententia sancti Augustini; in hujus potissimum quippe Patris auctoritate suum systema fundare nituntur adversarii. Pertendunt videlicet a sancto Doctore in variis suis libris contra Pelagianos et Semipelagianos elucubratis efficaciam gratiae unice constitui in ipsa natura sive entitate gratiae efficacis, h. e. in eo quod haec gratia sit physice praedeterminativa. Nos contra asserimus ea quae Augustinus perhibet de indole gratiae efficacis, ex adverso pugnare cum systemate praedeterminationis physicae : multimodis enim a sancto viro significari gratiam efficacem eo sensu esse intrinsece indifferentem ad consensum vel ad dissensum, quod, licet inclinet in consensum, non tamen ad eum determinet, sed conjungi possit cum dissensu.

Hisce porro rationibus hoc nostrum assertum adstruimus :

1° Si sanctus Doctor censuisset gratiam efficacem esse physice praedeterminativam, vim qua haec gratia movet voluntatem ad consensum ipse praecipue reposuisset in motione physica; dum tamen, contra, eam vim totam quantam reponit in motione morali, h. e. in « visorum suasionibus » quibus Deus humano modo agit cum anima rationali. Nam, in libro de Spiritu et littera, declarans modum quo gratia operatur in nobis ipsum velle et operari : « Attendat et videat, inquit, non ideo tantum istam voluntatem [h. e. consensum fidei] divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, *sed quia visorum suasionibus agit Deus ut velimus et credamus*, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes... sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem [en gratiam praevenientem]; sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. *His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui*

credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in nobis, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos; consentire autem vocationi divinae vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. »

2° Juxta s. Augustinum cum ea Dei vocatione ac suasione quae est gratia efficax, per quam videlicet Deus ipsum opus bonum operatur in homine, possibile est ab homine conjungi tam dissensum quam consensum. Itidem secundum ipsum ea Dei vocatio, quae est gratia inefficax, propterea est inefficax, *quia homo eam non sequitur*, *quia homo eam contemnit*. Non ergo juxta s. Augustinum antecedenter et ab intrinseco, sed solummodo consequenter ad consensum vel dissensum hominis conditionate praevisum, et sic ab extrinseco, gratia est efficax vel inefficax. Patet antecedens quoad priorem suam partem ex verbis proxime adductis ex libro de Spiritu et littera. Non enim ibi repetit s. Augustinus consensum vel dissensum ex entitate auxilii efficacis, sed ex libera hominis voluntate sub hoc auxilio posita. Unde et asserit, etiam posito hoc auxilio, adhuc esse in potestate hominis ei consentire vel ab eo dissentire. Quoad posteriorem vero suam partem patet idem antecedens ex hisce s. Augustini verbis in lib. I ad Simplicianum, q. 2. n. 10 : « Noluit ergo Esau, et non cucurrit; sed et si voluisset et cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, *qui etiam velle et currere vocando praestaret*, *nisi vocatione contempta*, *reprobus fieret*. » Ubi advertendum est a s. Augustino asseri *ipsissima ea vocatione Esau*, quae de facto fuit inefficax, Deum operaturum fuisse in Esau velle et operari, h. e. ipsissimam eam vocationem futuram fuisse efficacem, si ille quod suarum partium erat, praestitisset, h. e. si gratiae Dei eum vocanti cooperatus esset.

Hinc 3° efficaciam gratiae s. Augustinus explicat per *vocationem congruam*, h. e. collatam in iis circumstantiis in quibus praevidet Deus secuturum esse effectum; modo vero opposito explicat gratiae inefficaciam. Nam in l. I ad Simplicianum, q. 2, n. 13 : « Cujus miseretur, inquit, sic eum vocat, *quo modo scit congruere ut vocantem non respuat*. » Et paulo superius ibidem : « Illi electi, qui congruenter vocati; qui vero non congruebant, neque contemperabantur vocationi, non electi, *quia non secuti*, quamvis vocati. »

Nec vero 4° ex mente s. Augustini congruitatem illam gratiae de qua verbis citatis loquitur, effici per solam entitatem gratiae, uti Lemos in disputationibus Romanis et post ipsum alii praedeterminatores haec ejus verba interpretati sunt, sed congruitatem illam secundum ipsum coalescere ex gratiae contemperatione cum certa quam in nonnullis vocatis reperit, dispositione, apertissimum fit ex aliis s. Doctoris verbis quae ponit in eadem quaestione 2ª libri I ad Simplicianum. Nam agnoscit quidem ibi eatenus diversos esse vocationis modos, quatenus una vocatio est congrua, alia vero vocatio est incongrua; hanc tamen diversitatem ipse non assignat ex parte vocationis entitative sumptae, *sed ex parte diversae affectionis vocatorum*. Unde et disertissime significat unam eamdemque vocationem entitative sumptam posse in uno esse congruam, in alio vero esse incongruam, prouti aliter et aliter repererit affectos eos quibus confertur. Quod sane in systemate praedeterminationis physicae dici non potest : si enim gratia sit physice praedeterminativa, ea in omni cui datur, sortitur suum effectum. En ipsa verba Augustini : « An forte illi qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit : Multi vocati, pauci electi, UT, QUAMVIS MULTI UNO MODO VOCATI SINT, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, *illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei*, et illud non minus verum sit : Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem? Ad alios vero vocatio quidem pervenit, sed quia talis fuit qua moveri non possent ut eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi, et jam non similiter verum est : Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis. » Tum, quibusdam interpositis : « *Quum alius sic*, inquit, *alius sic moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, aliumque moveat, alium non moveat*, quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est? »

214. Restat ut ostendatur adversarios nullum pro suo systemate tuendo habere subsidium in locis nonnullis Augu-

stini in quibus sibi plaudunt, quasi eis adstrueretur gratia quae suapte entitate sit efficax, h. e. quae sit physice praedeterminans.

Argumenta in oppositum a praedeterminatoribus adducta : 1. Ex asserta a s. Augustino vi efficacissima gratiae.

Objiciunt 1° locos quosdam communes ex Augustino, cujusmodi sunt : « Cor regis in manu Dei, » « ipse ex nolentibus volentes facit, » « operatur in nobis velle, » « adjutorio suae gratiae vires efficacissimas tribuit voluntati, » « volenti salvare nullum liberum resistit arbitrium, » « habet humanorum cordium quocumque inclinandorum omnipotentissimam voluntatem. »

Respondetur ex his et similibus locis confici aliud non posse, nisi quod in confesso est omnibus, habere Deum in sua omnipotentia gratias efficaces a mere sufficientibus distinctas, quibus ita dominatur in corda hominum ut in quodvis bonum eorum certissime possit flectere voluntates. Verum, hoc concesso, integra manet quaestio quae inter nos et adversarios disceptatur, quomodo scilicet Deus certissime et infallibiliter moveat hominum voluntates et ex nolentibus faciat volentes : an id agat congruo et humano modo, per gratiam quae, licet intrinsece sit indifferens et moraliter moveat, praevisa tamen sit conjungenda esse cum effectu ; an contra, id agat imprimendo voluntati virtutem physicam indeclinabilem et insuperabilem, eamque sic praedeterminando in unam partem ut in sensu composito hujus praedeterminationis voluntas nequeat reipsa se flectere in partem alteram.

215. Objiciunt 2° : Si ex mente Augustini efficacia gratiae non proveniret ex entitate gratiae, sed ex consensu voluntatis conditionate praeviso, ipse libro de Dono perseverantiae, c. 8, incidens in quaestionem quare unum Deus liberet, alterum non liberet, non confugeret ad inscrutabilia Dei judicia. Ratio quippe aperta illius quod ibi s. Augustinus fatetur esse inscrutabile, sumenda foret ex eo quod unus gratiae sibi datae adjungit consensum et sic eam reddit efficacem, alter vero gratiae sibi datae dissentit, et sic eam reddit inefficacem. Necesse est ergo dicere secundum s. Augustinum efficaciam gratiae provenire ex intrinseca gratiae entitate et, per consequens, eam ex ejus mente esse physice praedeterminantem.

2. Ex asserta a s. Augustino inscrutabilitate voluntatis divinae unum liberantis, alterum non liberantis.

Respondetur *negando antecedens cum ratione pro eo adducta, ideoque negando etiam consequens.*

In antecedente ejusque probatione miscent confunduntque inter se adversarii duas quaestiones apprime diversas. Quaestio enim qua quaeritur undenam gratia habeat quod sit efficax potius quam inefficax, prorsus est alia a quaestione qua quaeritur quare uni gratiam efficacem det Deus, alteri vero non det, sive quare hunc, non illum liberet. Jam vero nonnisi ad posteriorem hanc quaestionem respondet s. Doctor, quando loco in objectione adducto recurrit ad inscrutabilia Dei judicia. Ad priorem vero quaestionem ipse respondet dicendo, locis superius a nobis adductis, quod gratia quae uni datur, sit efficax, gratia vero quae alii datur, sit inefficax, id unice provenire ex diversa affectione vocatorum. — Patetque non magis in sententia adversariorum quam in sententia nostra priorem illam quaestionem esse inscrutabilem : secundum adversarios quippe quod gratia aliqua sit efficax potius quam inefficax, hujus plena ratio assignari potest et debet ex intrinseca entitate ipsius gratiae.

3. Ex exhibita a s. Augustino gratia efficaci veluti causa totali et adaequata boni operis.

216. OBJICIUNT 3° : Quandoquidem manifestum est liberum arbitrium concurrere cum gratia ad efficiendum opus bonum, non aliter possibile est gratiam esse aliquo modo causam totalem et adaequatam operis boni, nisi quatenus ipsamet concurrentia liberi arbitrii ad opus bonum inimpedibiliter causatur ex gratia. Sive, quod idem est, non aliter posibile est gratiam esse aliquo modo causam totalem et adaequatam boni operis, nisi quatenus liberum arbitrium non agit ad opus bonum nisi tali actione quam prioritate naturae et causalitatis Deus sua gratia praedeterminativa in solidum formet educatque ex voluntate. Quamobrem, si gratia non sit a seipsa efficax sive physice praedeterminans, stare non poterit ipsam esse causam totalem et adaequatam operis boni ; sed secundum omnem considerationis modum oportebit dicere opus bonum partim pendere a gratia, partim vero a concursu liberi arbitrii. Consequens hujus propositionis conditionalis manifesto pugnat cum doctrina s. Augustini. Ergo etiam ejus antecedens pugnat cum doctrina ejusdem s. Augustini.

Probatio Minoris. Nam *a*) gratiam efficacem esse causam totalem et adaequatam actionis piae et salutaris, instantissime in utroque libro de Praedestinatione sanctorum et de Dono perseverantiae inculcat s. Augustinus, — tum illud

perpetuo ingeminando : « *Totum* detur Deo, »— tum illud ex Cypriano mutuatum Massiliensibus opponendo : « In nullo gloriandum, *quando nostrum nihil est*. » Itidem *b*) non posse defendi gratiam efficacem et liberum arbitrium per modum duarum causarum partialium ad efficientiam boni operis concurrere, perspicue edisserit s. Doctor in libro de Praedestinatione sanctorum, c. 2, hisce verbis : « Volens sibi a seipso esse quod credit, quasi componit homo cum Deo, *ut partem fidei sibi vindicet, atque illi partem relinquat* ; et, quod est elatius, primam tollit ipse, sequentem dat Deo : et in eo quod dicit esse amborum, priorem se facit, posteriorem Deum. » Denique *c*) opinionem dicentium a partiali influxu liberi arbitrii provenire quod effectus boni operis sequatur ad gratiam potius quam non sequatur, jam ante exortum certamen cum Pelagianis et Semipelagianis excluserat s. Doctor in libro I ad Simplicianum, q. 2, ubi tali usus erat ratiocinio : « Si propterea solummodo dictum est : Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, quia voluntas hominis sola non sufficit ut juste pieque vivamus, nisi adjuvemur misericordia Dei ; potest et hoc modo dici : Igitur non miserentis Dei, sed volentis est hominis, *quia misericordia Dei sola non sufficit, nisi consensus nostrae voluntatis addatur*. »

Respondetur *concedendo tum antecedens tum etiam primum consequens, sed negando Minorem sub hoc consequente subsumptam, ideoque negando etiam ultimum consequens. Ad probationem Minoris, concessis testimoniis ex Augustino adductis, simpliciter negatur consequentia.*

Ad perspiciendum quorsum spectent ea Augustini verba quae ex libro de Praedestinatione sanctorum et ex libro de Dono perseverantiae in argumento proxime facto pro sententia adversariorum adducta sunt, oportet attendere qualisnam fuerit status controversiae quae de necessitate gratiae inter Augustinum et reliquias Pelagianorum agitata est. Massilienses, qui et dicti sunt Semipelagiani, distinguebant in negotio salutis inter inchoationem salutis et ejusdem prosecutionem. Et quidem initium salutis, quod vocabant *initium fidei* quodque reponebant in imperfecta quadam fide, sive in desiderio quodam atque petitione salutis, negabant praeveniri interiori Dei gratia, dicentes illud, praecedente dum-

taxat exteriori praeconio veritatis evangelicae, exsurgere ex « nudo libero arbitrio, » h. e. ex naturali vi facultateque voluntatis sibi relictae. Ad « bona opera » vero, quo nomine complectebantur omnes eos actus salutares qui pertinent ad incrementum fidei prosecutionemque salutis , fatebantur requiri gratiam interiorem ac supernaturalem. Verum hanc gratiam contendebant retribui tamquam mercedem merito fidei mere naturalis quod praecesserat. Et sic ex eorum dogmate sequebatur gratiam secundum merita dari et in negotio salutis liberum arbitrium incipere, gratiam vero subsequi. Hunc porro eorum errorem intendit excludere s. Augustinus, quando in libro de Praedestinatione sanctorum et in libro de Dono perseverantiae asserit totum esse dandum Deo, — nihil esse nostrum, — non partem fidei esse homini vindicandam, partem vero ejus esse relinquendam Deo. Ex quo apparet, sensu a mente s. Doctoris alienissimo haec ejus dicta ab adversariis accipi.

Nempe 1° quando s. Augustinus Massiliensibus illud tam saepe inculcat : « Totum detur Deo, » intendit eos adigere ad fatendum omnes omnino actus salutares, h. e. non solum ea quae ab ipsis vocabantur bona opera, sed ipsum etiam initium fidei *praeveniri* gratia Dei interiore, ideoque haec omnia esse dona Dei ; neutiquam vero intendit asserere unumquemque actum salutarem pendere a praeveniente et excitante Dei gratia, tamquam a causa sua totali et adaequata. Patet id non modo — *a*) ex statu controversiae quae erat Augustino cum Massiliensibus et ex qua quisnam sit scopus ab eo in praedictis verbis intentus determinandum est, — sed vel maxime *b*) ex ipsius judicio de ea doctrinae Massiliensium parte quae pertinet ad bona opera. Manifestum est quippe eam gratiam interiorem qua fatebantur Massilienses praeveniri bona opera initium fidei subsequentia, non fuisse ex eorum mente gratiam physice praedeterminantem. Jam vero s. Augustinus significat fore ut Massilienses catholice de gratia sentiant, h. e. fore ut, prout ipse postulabat, totum dent Deo, si ea gratia interna qua fatebantur praeveniri bona opera, faterentur praeveniri omnes actus salutares, h. e. ipsum etiam initium fidei.

2° Quando s. Doctor ait in nullo esse gloriandum, *quando nostrum nihil est*, intendit solummodo dicere nullam ope-

rationem salutarem ita esse nostram ut ex « nudis liberi arbitrii viribus » oriatur, non vero intendit negare omnes operationes salutares eo saltem sensu esse nostras, quod liberum nostrum arbitrum, *prouti excitatur et adjuvatur a gratia*, in causa est cur hae operationes sequantur potius ad gratiam divinam quam ad eam non sequantur. Patet id ex eo quod, quotiescumque possessivum *nostrum* vel alia verba aequipollentia hoc posteriore sensu usurpat s. Doctor, ipse exserte pronuntiat hoc quod est credere, velle et bene operari, non solum esse Dei, sed etiam nostrum. Sic v. g. in lib. de Spiritu et littera, c. 34 : « Consentire vocationi divinae, inquit, vel ab ea dissentire, *propriae voluntatis est.* » Et in lib. I ad Simplicianum, q. 2 : « Ut velimus, inquit, *et suum esse voluit et nostrum* ; suum vocando, nostrum sequendo. » Denique in ipsissimo illo capite tertio libri de Dono perseverantiae ubi defendit s. Doctor nihil esse nostrum eo sensu quo id asserebatur a Semipelagianis : « Utrumque, inquit, [h. e. credere et operari] *nostrum est propter arbitrium voluntatis*, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et charitatis. » Tum, quibusdam interpositis : « Utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem, *et utrumque nostrum, quia non fit, nisi volentibus nobis.* »

3° Quando s. Augustinus negat partem fidei esse vindicandam homini, partem vero ejus esse relinquendam Deo, ipse non agit de uno eodemque fidei actu qui partim ac principalius a gratia praeveniente et adjuvante, partim ab arbitrio interius praevento et libere sequente ac cooperante procedat, quemadmodum imaginantur adversarii ; verum ipse agit de duobus actibus quos Massilienses comminiscebantur, quorum prior erat actus fidei initialis et imperfectae, a solis naturalibus viribus liberi arbitrii elicitus, posterior erat actus fidei perfectae, partim a gratia praeveniente et adjuvante, partim a libero arbitrio gratia praevento et adjuto procedens. Patet id — tum *a*) ex eo quod verba de quorum sensu modo ambigitur, sunt conclusio argumentationis qua toto capite secundo libri de Praedestinatione sanctorum s. Augustinus contra Massilienses ostenderat veritati Scripturarum contrariari primam partem hujus eorum asserti : « *Ex nobis nos habere initium fidei*, sed incrementum ejus a Deo, » — tum *b*) ex eo quod de ponentibus ipsum initium

fidei praeveniri gratia Dei interiore nequit verificari id quod de Massiliensibus, partem fidei sibi vindicantibus, partem vero ejus Deo relinquentibus, affirmat Augustinus, eos videlicet in productione fidei *seipsos facere priores, Deum vero posteriorem.*

Ut jam elucescat etiam in verbis quae ex quaestione secunda libri primi ad Simplicianum ab adversariis adducta sunt, idem sibi velle s. Augustinum atque in testimoniis modo discussis, praenotandum est s. Doctorem ante suum episcopatum eodem fuisse occupatum errore qui postea factus est propria haeresis Semipelagianorum. Eo videlicet tempore existimabat bonam voluntatem salutis, h e. initium fidei, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis ; ut vero per bona opera revera adipiscamur id quod volumus, h. e. salutem, id nobis per subsequentem Dei gratiam donari. Quem ejus errorem, ut ipsemet s. Doctor in lib. de Praedestinatione sanctorum, c. 2, fatetur, satis indicant nonnulla ejus opuscula ante episcopatum scripta, ac nominatim ejus Expositio quarumdam propositionum ex epistolis s. Pauli. Uti autem ibidem testatur, omnes hujus erroris nebulas penitus discussit, quando scripsit primum ex duobus illis libris quos initio sui episcopatus direxit ad Simplicianum, Mediolanensis Ecclesiae antistitem et s. Ambrosii successorem. Et quidem suum pristinum errorem eo in libro refellit ipsissimo illo loco quem adversarii perperam pro sua sententia adducunt. Quando videlicet sententiam contendentium propterea solum dictum esse : Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, « quia voluntas hominis sola non sufficit ut pie recteque vivamus, nisi adjuvemur misericordia Dei ; » quando, inquam, hanc sententiam s. Doctor eo argumento refellit quod sic pari jure dici posset : non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ipse intendit ostendere non posse poni nos ex solis naturalibus viribus liberi arbitrii habere bonam voluntatem salutis, nec proinde munus gratiae interioris ad hoc restringi posse ut subsequente ipsius adjutorio adipiscamur per bona opera salutem quam prius nudo libero arbitrio voluimus. Huc revera ferri intentionem sancti Augustini in praedicta argumentatione, manifestant tum *a*) verba quibus immediate ante hanc argumentationem suum propositum aperit, — tum *b*) verba quibus eamdem suam argumenta-

tionem concludit Sic videlicet immediate ante verba quae in objectione adducta sunt, suum propositum aperit : « Illa etiam verba si diligenter attendas : Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, non hoc Apostolus propterea tantum dixisse videbitur, quod adjutorio Dei ad id quod volumus perveniamus [per bona opera], sed etiam ex illa intentione qua et alio loco dicit : Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini ; Deus enim est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate. *Ubi satis ostendit etiam ipsam bonam voluntatem* [*salutis*] *in nobis operante Deo fieri.* » Sic vero ratiocinationem quam deinceps instituit, concludit : « At enim, *quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem*, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur. Non igitur ideo dictum putandum est : Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, quia nisi ejus adjutorio non possumus adipisci [per bona opera] quod volumus, *sed ideo potius, quia nisi ejus vocatione non volumus.* »

Verum quidem est, statim postquam sic absolverat refutationem erroris quo ante suum episcopatum detentus fuerat, s. Doctorem novam movere difficultatem, ex eo petitam quod, si in libera voluntate est positum praevenientem Dei gratiam reddere efficacem vel efficacem, adhuc verum est dicere : Non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis, quandoquidem, nisi consensus voluntatis consequatur, frustra Deus misereatur. Verum hanc difficultatem solvit s. Doctor, neutiquam negando suppositionem ex qua procedit, sed negando consequentiam. Propterea autem negat consequentiam, quia, licet revera pendeat a voluntate humana reddere gratiam Dei praevenientem efficacem vel inefficacem, quod tamen homini detur talis gratia quam Deus praevidet conjunctum iri cum effectu potius quam alia gratia quam ipse praevidet carituram esse effectu, hoc non pendet a voluntate hominis, sed tantummodo a voluntate Dei miserentis. « Verum est ergo, inquit, Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei ; quia, etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, *quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur.* Falsum est autem, si quis dicit : Igitur non miserentis est Dei, sed volentis atque currentis est hominis, *quia nullius*

Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. »

4. Ex asserta a s. Augustino vi indeclinabili et insuperabili gratiae efficacis.

217. OBJICIUNT 4° haec s. Augustini verba in libro de Correptione et gratia, c. 12 : « Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia *indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur*; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. »

Hinc tale conficiunt argumentum, quod eorum est Achilles : Gratia cujus vi et efficacia voluntas agitur potius quam agit quaeque virtute indeclinabili et insuperabili movet voluntatem ad consensum, non est nisi gratia physice praedeterminans. Sed secundum Augustinum gratia actualis quae sit efficax, recensitis characteribus ornatur. Ergo secundum Augustinum gratia actualis quae sit efficax, non est nisi gratia physice praedeterminans.

RESPONDETUR *concedendo Majorem*, in quantum procedit de gratia quae agat per virtutem physice indeclinabilem et insuperabilem. Sed *negatur suppositum Minoris*, nempe in verbis citatis agi de gratiis actualibus interioribus quae dantur ad singulos actus pios. Quapropter, *concessa consequentia, simpliciter negatur consequens.*

Ratio cur negetur suppositum propositionis minoris, hisce duobus assertis explicatur.

1° *In textu Augustiniano hi termini* « INDECLINABILITER » *et* « INSUPERABILITER » *non referuntur relatione diserte et explicite expressa ad gratias actuales interiores quae dantur ad singulos actus pios, sed ad solum donum perseverantiae, quod datur praedestinatis in hoc statu naturae lapsae.*

Patet hoc assertum multipliciter. *Primo, ex antecedentibus.* Verba enim citata sunt conclusio quam deducit Augustinus ex iis quae toto capite undecimo et parte capitis duodecimi immediate antecedenti disputaverat. Sed in his non agit s. Doctor nisi de dono quod in hoc statu naturae lapsae datur *ad perseverandum*, illud ex diametro opponendo dono quod ad perseverandum datum est Adamo in statu naturae adhuc sanae et integrae. Ergo etiam in conclusione non agit s. Doctor nisi de dono perseverantiae quod datur praedestinatis in hoc statu naturae lapsae : eo videlicet dono, non vero gratiis actualibus, ait infirmos agi « indecli-

nabiliter » et « insuperabiliter. » Idem patet *secundo*, *ex immediate sequentibus*. Statim enim suam conclusionem ita declarat s. Doctor : « Ita factum est ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo PERSEVERARET per virtutem Dei : cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non PERSEVERAVERIT. » Quae sane s. Doctoris verba unice spectant ad donum perseverantiae, uti per se est manifestum ; proindeque de hoc dono, non vero de gratiis actualibus interioribus, ipse vult intelligi id quod dixerat in sua conclusione, scilicet divina gratia voluntatem, *quamvis infirmam*, agi indeclinabiliter et insuperabiliter. Idem denique elucet *tertio*, vel *ex ipso textu ab adversariis citato*, etiam seclusis antecedentibus et consequentibus. In eo videlicet textu studiose explicat s. Doctor hunc terminum *indeclinabiliter* per hunc effectum qui est *non deficere*, et hunc terminum *insuperabiliter* per hunc effectum qui est *non vinci aliqua adversitate*. Quia ergo idem est non deficere nec vinci aliqua adversitate atque perseverare in bono usque ad finem, rursum necessario concludendum est hosce terminos « indeclinabiliter » et « insuperabiliter » non referri ex mente s. Augustini ad gratias actuales interiores, sed ad solum donum perseverantiae.

2° *In textu Augustiniano termini* « INDECLINABILITER » *et* « INSUPERABILITER » *ne relatione quidem virtualiter et implicite expressa referuntur ad gratias actuales interiores quae sint efficaces*. Sive, quod idem est, *nequit contendi propterea secundum s. Augustinum donum perseverantiae praedestinatorum hujus status esse* INDECLINABILE *et* INSUPERABILE, *quia gratiae interiores actuales et efficaces in eo dono inclusae habeant vim physicam indeclinabilem et insuperabilem*.

Veritas hujus asserti apertissime elucet, si sermo sit de dono perseverantiae parvulorum qui, suscepto baptismo, ex hac vita rapiuntur. Hi enim parvuli in gratia sanctificante per baptismum suscepta usque ad finem vitae perseverant, adeoque donum perseverantiae a Deo receperunt, nec tamen receperunt *ullas gratias actuales* interiores, quippe quae non dentur nisi ad actus pios, quorum eliciendorum parvuli per aetatem sunt incapaces. Quia ergo in dono perseverantiae praedictis parvulis concesso non includuntur gratiae actuales

interiores, necesse est dicere non a vi physice indeclinabili et insuperabili talium gratiarum donum perseverantiae parvulorum trahere indeclinabilitatem et insuperabilitatem illam quam dono perseverantiae hujus status universim sumpto s. Augustinus adscribit.

At vero, etiamsi nolit in considerationem trahi nisi solum donum perseverantiae adultorum, ad quod fatemur ferme unice respicere s. Augustinum in suo libro de Correptione et gratia, adhuc tamen veritas secundi nostri asserti apertissime elucet. Etenim, *a*) uti apparet tum ex hisce textus citati verbis : « Subventum est infirmitati voluntatis humanae, » tum ex toto contextu antecedenti et consequenti, hisce vocibus « indeclinabiliter » et « insuperabiliter » intendit s. Augustinus assignare proprium discrimen *adjutorii quo*, quod ad perseverandum datur sanctis in hoc statu naturae lapsae, *ab adjutorio sine quo non*, quod ad perseverandum datum est Adamo in statu naturae adhuc sanae et integrae. Jam vero idem discrimen utriusque adjutorii s. Augustinus in eo paulo ante constituerat, quod vi « adjutorii sine quo non » Adam poterat perseverare *per liberum arbitrium*, vi vero « adjutorii quo » praedestinati hujus vitae jam actu perseverant, idque non per liberum arbitrium, sed *per solum donum gratiae* Quamobrem ex mente s. Doctoris idem est dicere nos dono perseverantiae indeclinabiliter et insuperabiliter agi ad salutem, atque dicere effectum hujus doni non pendere a nostro libero arbitrio; et, per consequens, si ex mente s. Doctoris hi termini *indeclinabiliter* et *insuperabiliter* afficiant primo et per se gratias actuales interiores et nonnisi ex consequenti donum perseverantiae, oportet dicere ipsum existimasse non esse in nostra libertate constitutum gratiis interioribus actualibus et efficacibus consentire vel dissentire. Sed consequens hujus propositionis conditionalis nonnisi cum summa injuria sancti Doctoris defendi potest : quantumcumque enim gratiae interiores actuales, quae sint efficaces, statuantur esse physice indeclinabiles et insuperabiles, oportet tamen dicere nos eis posse libere consentire vel dissentire, quia hujus oppositum est ipsissima haeresis Calvini quam damnavit synodus Tridentina in sua sessione VI, canone 4°. Ergo etiam antecedens praedictae propositionis conditionalis est aperte falsa, sive, quod idem est, falsum

est dicere secundum s. Augustinum donum perseverantiae adultorum hujus vitae trahere suam « indeclinabilitatem » et « insuperabilitatem » a vi physice indeclinabili et insuperabili gratiarum interiorum actualium et efficacium eo dono inclusarum. Insuper *b*) quod est proprium alicui, nequit transferri ad id quod est ei commune cum ceteris, sicuti v. g. quia esse animal est aliquid commune homini et ceteris animantibus, nequit rationalitas quae est propria hominis, transferri ad animal, utcumque animal in notione hominis includatur. Ergo, a pari, quia habere gratias actuales interiores quae sint efficaces, est aliquid commune perseveraturis et non perseveraturis, nequit indeclinabilitas et insuperabilitas quae secundum s. Augustinum sunt propriae doni perseverantiae praedestinatorum hujus vitae, transferri ad gratias interiores actuales et efficaces eo dono inclusas. Sane *c*), quando Deus nos vocat ad fidem et bona opera et, postquam lapsi sumus, ad poenitentiam, sive id faciat gratia intrinsece indifferenti, quam tam aptam noverit et congruam ut vocantem sequamur, sive id faciat tali gratia quae virtutem physicam tribuat libero arbitrio indeclinabilem et insuperabilem, id omne hactenus commune est tam iis qui in accepta per qualemcumque gratiam fide et justitia non sunt usque in finem perseveraturi quam aliis qui perseveraturi sunt. Hisce videlicet omnibus stantibus, adhuc Deo integrum est, alios ex hac vita rapere tunc quando sunt justi, et sic indeclinabiliter et insuperabiliter facere ut perseverent in bono usque in finem, alios vero ex hac vita rapere tunc quando sunt injusti, et sic iis in bono perseverantiam usque in finem non dare. Et, per consequens, indeclinabilitas et insuperabilitas doni perseverantiae praedestinatorum hujus vitae prorsus independens est a modo quo gratiae interiores actuales fidem poenitentiamque post lapsum et alios actus bonos operantur in nobis. Nempe *d*) propter hoc demum donum perseverantiae quod datur in hoc statu naturae lapsae, est « indeclinabile » et « insuperabile, » quia Deus speciali sua providentia indeclinabiliter et insuperabiliter facit ut, non obstantibus quibuscumque periculis, tentationibus vel etiam lapsibus, praedestinati hujus status migrent ex hac vita potius felici illo intervallo quo sunt justi quam infelici illo intervallo quo vel reapse fuerunt injusti, vel evasuri

fuissent injusti, si aut diutius vixissent aut in aliis circumstantiis positi fuissent. Testem hujus asserti damus ipsum s. Augustinum, in libro de Correptione et gratia, c. 8, ita loquentem : « Sicut coguntur fateri donum Dei esse ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum; cur autem aliis donetur, aliis non donetur, ignorant : ita donum Dei esse in bono perseverantiam... fateantur nobiscum ; et cur aliis detur, aliis non detur, sine murmure adversus Deum dignentur ignorare nobiscum. » Sicuti ergo a modo quo gratiae interiores actuales sunt efficaces non pendet quod praedestinati hujus status decedunt ex hac vita tunc potius quando sunt justi quam tunc quando sunt injusti, ita a modo quo gratiae interiores actuales sunt efficaces non pendet quod dono perseverantiae indeclinabiliter et insuperabiliter praedestinati hujus status aguntur ad salutem.

Ad haec accedit quod, quum adversarii Augustinum de dono perseverantiae hujus status disserentem ita intellectum volunt ac si « indeclinabilitas » et « insuperabilitas » hujus doni ab eo repeteretur ex gratiis physice praedeterminantibus, ipsi sui ipsorum systematis fundamenta penitus concutiunt atque evertunt. Quippe in libro de Correptione et gratia, cc. 11 et 12, s. Augustinus donum perseverantiae hujus status, in eo quod est « indeclinabile et insuperabile, » opponit non solum « adjutorio cum quo » Adam adhuc integer perseverare potuisset, si voluisset, sed etiam « adjutorio cum quo » angeli sancti reipsa perseveraverunt. Ut porro cum tali oppositione a s. Doctore inducta inter duplex adjutorium perseverantiae hominis lapsi et angelorum sanctorum stare possit interpretatio ad quam trahunt adversarii hasce voces « INDECLINABILITER et INSUPERABILITER, » oportet dicere gratias interiores actuales quae datae sunt angelis sanctis, non fuisse physice praedeterminantes. Proindeque nequeunt adversarii suam interpretationem consequenter defendere, nisi fateantur actus salutares angelorum sanctorum non fuisse physice praedeterminatos, eosdemque actus Deum ab aeterno infallibiliter praevidisse *independenter ab omni decreto praedeterminativo*. Et sic penitus evertentur subsidentque in abyssum duo fundamenta quibus praecipue suum systema praedeterminationis physicae inaedificare nituntur : sunt videlicet haec fundamenta *a*) essentialis dependentia quam

in agendo *omnis causa secunda* habet a causa prima, et *b*) necessitas alicujus medii in quo actus creaturae liberos Deus ab aeterno infallibili scientia cognoscat. Nihil proinde est magis exitiale systemati praedeterminationis physicae universim sumpto quam ea interpretatio ad quam adversarii trahunt hasce voces « indeclinabiliter » et « insuperabiliter » in loco libri de Correptione et gratia ab ipsis allegato.

218. Objiciunt 5° haec s. Augustini effata in libris de Praedestinatione sanctorum et de Dono perseverantiae : « Deus praedestinavit omnia opera nostra bona ; » « Praedestinatione Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus ; » « Si dicatur Deum non praedestinasse omnia opera nostra bona, consequenter dicendum est Deum ea non praescivisse. »

5. Ex exhibito a s. Augustino decreto Dei praedestinativo veluti prima radice aeternae praescientiae operum bonorum.

Ex quibus ita arguunt : Juxta s. Augustinum Deus futura opera nostra bona non aliter certo et infallibiliter cognoscit nisi in decreto suo praedestinativo. Sed in solo decreto suo praedestinativo Deus haec opera certo atque infallibiliter cognoscere non potest, nisi per illud suum decretum decernat voluntatem creatam ad eadem opera physice praedeterminare. Ergo juxta s. Augustinum Deus futura opera nostra bona certo et infallibiliter non cognoscit nisi in decreto horum operum praedeterminativo.

Respondetur *distinguendo Majorem* : Secundum s. Augustinum Deus ita in solo suo decreto praedestinativo cognoscit omnia opera nostra bona, *prout haec sunt absolute futura*, ut ad possibilitatem hujus sui decreti praesupponatur conditionata eorumdem operum praevisio per scientiam mediam, *Conc. Maj.* Ut ad possibilitatem hujus sui decreti non praesupponatur talis conditionata eorumdem operum praevisio, *Neg. Maj.* et, *contradistincta Minore*, *nego consequens*.

Impossibile est in decreto voluntatis Dei praedestinantis infallibiliter cognosci bona opera futura, nisi vi talis decreti praeparentur gratiae quae cognoscantur fore efficaces. Non autem possunt vi decreti praedestinativi praeparari gratiae quae cognoscantur fore efficaces, nisi efformationi illius decreti praeluceat aliqua scientia ostendens fore ut gratiae quaedam, si adhibeantur, infallibiliter conjungendae sint cum effectu. De tali porro scientia decreto praedestinativo praelucente duplex potest esse sententia. Quarum prior, quae

est Bannesianorum et quam iidem affingunt s. Augustino, ponit scientiam quae praeluceat decreto praedestinativo, esse scientiam simplicis intelligentiae. Unde, quia per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscuntur nisi ea quae pertinent ad essentiam rerum vel quae per se ad earum essentiam consequuntur, consequenter asserunt auctores hujus prioris sententiae gratias efficaces quas Deus praeparat vi sui decreti praedestinativi, esse efficaces per se et ab intrinseco, h. e. physice praedeterminantes, adeo ut in ipsarum entitate, prouti haec est terminus decreti praedestinativi, Deus tamquam in prima radice infallibiliter cognoscat bona opera decreto illo suo praedestinativo intenta. Altera vero sententia, quae est Molinianorum, ponit scientiam quae praeluceat decreto praedestinativo, esse scientiam « mediam. » Et quia per scientiam mediam bona opera non cognoscuntur in entitate auxilii efficacis sed in ipsismet, non quidem prouti absolute futura sunt, sed prouti futura essent, si daretur auxilium, idcirco auctores hujus secundae sententiae pronuntiant primam radicem in qua Deus cognoscit bona opera, non esse ipsammet entitatem auxilii efficacis, prouti haec est terminus decreti praedestinativi, sed hanc primam radicem esse objectivam veritatem quam ab aeterno habent in seipsis bona opera, prouti sub hypothesi auxilii futura essent. Sive, quod idem est, auctores hujus secundae sententiae consequenter pronuntiant, gratias efficaces quae praeparantur decreto Dei praedestinativo, non esse efficaces ab intrinseco, sed *ab extrinseco* dumtaxat, h. e. nonnisi dependenter a libero consensu conditionate praeviso. Addunt tamen iidem auctores bona opera, *in quantum non sunt mere conditionate sed absolute futura*, non cognosci nisi in decreto Dei praedestinativo, eo quod solo hoc decreto transferantur a statu futuritionis conditionatae ad statum futuritionis absolutae.

Porro in sensu conformi sententiae horum auctorum asseri a s. Augustino in locis in objectione adductis Deum infallibiliter cognoscere bona opera in decreto suo praedestinativo, patet ex tribus : *Primo*, ex definitione praedestinationis quam tradit s. Doctor in libro de Dono perseverantiae, c. 14. « Praedestinatio, inquit, est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » Ubi ordine ponendo haec duo, scilicet α) praescientiam bene-

ficiorum et β) eorumdem praeparationem, s. Doctor significat se de ea loqui praescientia quae ad decretum praeparativum beneficiorum non se habet *consecutive* sed *praesuppositive*, cujusmodi sane praescientia non est alia quam *praescientia conditionalis*. — *Secundo*, idem patet ex eo quod statim post praedictam definitionem s. Doctor asserit in Deo fuisse conditionalem praescientiam conversionis Tyriorum sine praedestinatione ejusdem. Secundum s. Doctorem proinde, si Deus, uti potuisset, praedestinasset conversionem Tyriorum, ejus decretum praedestinativum innixum fuisset antecedenti scientiae conditionali. — *Tertio* denique, idem patet ex eo quod in libro de Dono perseverantiae, cc. 17, 19, 21 et 22, s. Doctor, ut ostendat praedestinationem bonorum operum a se praedicatam non pugnare cum libertate humana, ait non majorem offendi difficultatem in concilianda libertate hominis cum praedestinatione quam cum praescientia. Quae certe ejus ratio arguendi ineptissima foret, si ipse cum praedeterminatoribus supponeret praescientiam bonorum operum simpliciter et omnimodis radicari in decreto praedestinativo voluntatis divinae, et non e contra ipse nobiscum supponeret praescientiam bonorum operum consideratam quoad primam suam radicem omne decretum voluntatis divinae antevertere. Stante quippe priore illa suppositione quae se probat praedeterminatoribus, non ex praesupposita concordia libertatis humanae cum praescientia divina, oporteret arguere praedestinationem divinam non pugnare cum libertate humana, sed, contra, ex praeostensa concordia praedestinationis divinae cum libertate humana, oporteret arguere etiam praescientiam divinam non pugnare cum libertate humana.

219. PROBATUR III° *auctoritate veterum Scholasticorum*. Probatio ducta ex discrimine a s. Anselmo et veteribus Scholasticis constituto inter necessitatem antecedentem et necessitatem consequentem.

A) Auspicamur hoc argumentum, opponendo adversariis doctrinam quam de discrimine inter necessitatem antecedentem et necessitatem consequentem et de hujus discriminis usu ad conciliandam praescientiam et praedestinationem divinam cum libertate humana tradit s. Anselmus, quem theologiae Scholasticae primum parentem salutant.

1° Tum in libro de Concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio, capp. 1 et 2, tum in opere : Cur Deus homo, libro II, cap. 18, docet s. Anselmus duas esse necessitates, unam quam

vocat *praecedentem*, alteram quam vocat *sequentem*. Utriusque porro hujus necessitatis discrimen significat sumendum esse comparatione ipsius eventus qui dicitur esse necessarius, ita ut praecedens necessitas ordine causalitatis praecedat rei positionem et existentiam, ideoque impediat ne expeditus sit libertatis usus, consequens vero necessitas ordine causalitatis non praecedat rei positionem et existentiam, sed potius eam praesupponat, atque ea de causa nihil impediat solutum et expeditum libertatis usum, quia illum praesupponat jam exercitum. Nempe necessitate quae sit sequens asserit rem non cogi vel prohiberi esse aut non esse, quia haec necessitas « non praecedat rei positionem, sed eam sequatur, » quia « hanc necessitatem faciat ipsa res, » quia «eam faciat voluntatis libertas,» quia «ea descendat de libera voluntate,» quia «priusquam sit, eam cavere possit voluntatis libertas,» quia «per eam res non dicatur esse ex necessitate, nisi quia ponitur esse, » quia « ea nihil aliud significet, nisi id quod erit, ex suppositione quod erit, non posse simul non esse futurum. » Contra, necessitate quae sit praecedens, ait rem cogi vel prohiberi esse aut non esse, quoniam « ea necessitas rem praecedat, » quia « ea sit efficiens, » quia « ea faciat rem esse, » quia « ea sit causa ut res sit. » Et quidem quum asserit omni necessitate quae sit praecedens, rem cogi esse aut non esse, de mente ejus esse asserere omnem talem necessitatem repugnare libertati, liquet — tum *a*) ex eo quod locis citatis pro eodem sumit nos non cogi ad volendum et nos libere velle, — tum *b*) ex eo quod, ubicumque studet ostendere aliquam necessitatem non repugnare libero arbitrio, semper demonstrat eam necessitatem non esse praecedentem, quae cogit, sed sequentem, quae non cogit, — tum apertissime *c*) ex eo quod inde concludit necessitatem qua aliquis actus noster afficiatur non esse praecedentem sed sequentem, quia is actus noster est liber (1).

(1) S. Anselmus, in libro de Concordia liberi arbitrii cum praedestinatione et gratia, quaest. 1, cap. 2 : « Quum dico, si [Deus] praescit aliquid, necesse est illud esse futurum, idem est ac si dicam : Si erit, illud ex necessitate erit. Sed haec necessitas non cogit vel prohibet aliquid esse aut non esse. Ideo enim quia ponuntur res esse, dicuntur ex necessitate esse, aut quia ponuntur non esse, affirmantur non esse ex necessitate ; non quia necessitas cogat aut prohibeat rem esse aut non esse. Nam quum dico : Si erit, ex necessitate erit,

Porro vel ex hoc solo quod praedicto modo explicat Anselmus discrimen inter necessitatem antecedentem et necessi-

hic sequitur necessitas, quae rei positionem non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur : Quod erit, ex necessitate erit. Non enim aliud hic significat necessitas, nisi quia quod erit, non poterit simul non esse. »

IDEM, ibid. : « Necessitate omne futurum futurum est; et quum futurum dicitur de futuro, si est futurum, futurum est, sed necessitate sequente, quae nihil esse cogit. »

IDEM, ibid, cap. 3 : « Seditio quae non erit ex necessitate, sola sequente necessitate futura asseritur; quia futura de futura dicitur : si enim cras futura est, ex necessitate futura est. Ortus vero solis, duabus necessitatibus futurus intelligitur, scilicet et praecedente, quae facit rem esse : ideo enim erit, quia necesse est ut sit; et sequenti, quae nihil cogit esse, quia idcirco necessitate futurus est, quia futurus est. »

IDEM, ibid., cap. 3 : « Itaque quod vult libera voluntas, et potest non velle et necesse est eam velle : potest namque non velle, antequam velit, quia libera est; et quum vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est, quia impossibile est idipsum simul et velle et non velle... Sed has necessitates facit voluntatis libertas, quae priusquam sint, eas cavere potest. Haec omnia Deus, qui scit omnem veritatem et nonnisi veritatem, sicut sunt spontanea vel necessaria, videt, et sicut videt, ita sunt. Hac ergo consideratione palam est quia sine omni repugnantia et Deus praescit omnia, *et multa fiunt ex libera voluntate, quae antequam sint, fieri potest ut nunquam sint :* et tamen quodammodo sunt necessitate; *quae necessitas*, ut dixi, *descendit de libera voluntate.* »

IDEM, ibid., q. 2, cap. 3 : « Quaedam praescita et praedestinata non eveniunt ea necessitate quae praecedit rem et facit, sed ea quae rem sequitur, sicut supra diximus. Non enim ea Deus, quamvis praedestinet, facit voluntatem cogendo aut voluntati resistendo, sed *in sua illam potestate dimittendo.* Quamvis tamen sua voluntas [humana] utatur potestate, nihil tamen facit quod Deus non facit in bonis sua gratia, in malis non sua, sed ejusdem voluntatis culpa... Sicut praescientia, quae non fallitur, non praescit nisi verum, sed est aut necessarium aut spontaneum : ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat nisi sicut est in praescientia; et, quemadmodum quod praescitur, licet in aeternitate sit immutabile, *tamen in tempore, aliquando antequam sit, mutari potest, ita est per omnia de praedestinatione.* Patet igitur ex his quae dicta sunt, si bene considerentur, quia nec praedestinatio excludit liberum arbitrium, nec liberum arbitrium adversatur praedestinationi, siquidem omnia illa quibus supra monstravimus liberum arbitrium praescientiae non repugnare, pariter ostendunt illud praedestinationi concordare. »

IDEM, *Cur Deus homo*, lib. II, c. 18 : « Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut res sit, et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, quum dicitur coelum volvi, quia necesse est ut volvatur. Sequens vero et quae nihil efficit, sed sic est quum

tatem consequentem, manifestissimum fit ipsum adversari systemati praedeterminationis physicae. Quippe praedeterminatio physica, ex qua necessario inferuntur nostrae actiones, non *sequitur* sed *praecedit* actionem ; ea facit actionem ; ea est causa ut sit actio ; ea non descendit ex libero arbitrio ; eam non potest cavere voluntatis libertas ; proindeque necessitas quae per eam inducitur, est ea quae juxta s. Anselmum cogit actionem esse, h. e. quae repugnat libero arbitrio voluntatis.

2° Non aliter libertatem nostrarum operationum conciliat s. Anselmus cum certitudine praescientiae divinae, nisi asserendo necessitatem quam in sensu composito cum praescientia divina habent operationes voluntatis, non esse necessitatem antecedentem, sed consequentem, h. e. talem « quae fiat a libera voluntate et ex illa descendat. » Sive, quod idem est, eo ipse conciliat libertatem nostrarum operationum cum praescientia divina, quod ad certitudinem praescientiae divinae *praesupponatur veritas* quam ab aeterno actus nostri liberi futuri habent *in semetipsis*. Quod et significat dicendo Deum, qui scit *omnem veritatem* et nonnisi veritatem, *ita videre nostros actus liberos, sicuti sunt* ; et propterea quum dicitur : Si Deus praescit aliquid, necesse est illud esse futurum, idem esse ac si diceretur : si erit aliquid, illud ex necessitate erit.

Porro talem viam concordiae ineundo, rursum Anselmus apertissime refragatur systemati praedeterminationis physicae. Eo quippe systemate ponitur praescientiam divinam non esse respectu actuum nostrorum liberorum suppositionem consequentem, sed suppositionem antecedentem :

dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Quum enim hoc dico, significo nihil facere posse ut, dum loqueris, non loquaris, non quod aliquid te cogat ad loquendum. Nam violentia naturalis conditionis cogit coelum volvi, te vero nulla necessitas facit loqui. »

IDEM, seu potius studiosus quidam s. Anselmi, in Elucidario versus medium : « *Discipulus*. Si Deus omnia futura praescivit et non possit falli ejus providentia, videtur quod ex necessitate cuncta veniant. *Magister*. Duae necessitates sunt, una naturalis, ut solem in oriente oriri vel diem noctem sequi. Altera voluntaria, ut hominem ambulare vel scribere. Quae Deus vult ut fiant, ut coelum et terra, inevitabile est non evenire, sed per omnia necesse est contingere. *Quae autem fieri tantum permittit, ut hominem per liberum arbitrium bonum et malum facere*, non est necesse evenire. »

Deum nempe antecedenter ad omnem veritatem quam actus nostri liberi habeant in semetipsis, hosce actus ab aeterno praescire, eo quod eos infallibiliter cognoscat *non in ipsismet*, sed *in causa ipsorum*, quod sit decretum praedeterminativum.

3° Quam autem rationem concordiae cum libertate nostra s. Anselmus adhibuerat circa praescientiam, eamdem adhibet circa praedestinationem, asserens, sicut ad praescientiam supponitur aeterna veritas actuum liberorum in seipsis, ita ad praedestinationem praesupponi praescientiam, et ab hac illam certitudinem accipere. Quo certe suo asserto penitus excludit systema praedeterminationis physicae. In eo quippe systemate consequenter defenditur Deum *independenter ab omni praevisione* etiam mere conditionata actuum nostrorum bonorum, hosce actus ab aeterno praedestinare.

Exclusio variarum expositionum limitativarum doctrinae Anselmianae ab adversariis adhibitarum.

220. Evadere conantur praedeterminatores, recurrendo ad varias textus Anselmiani expositiones quibus doctrina s. Doctoris de necessitate praecedente quae libertati repugnet, ita diversimode limitatur, ac si ex ipsius mente ea non verificaretur de omni omnino necessitate usum nostrae libertatis antecedente.

Dicunt videlicet 1° cum Didaco Alvarez (de Auxiliis gratiae, L. III, disp. 22, n. 40) : Quando s. Anselmus, agens de necessitate praecedente, asserit per eam cogi rem esse, ipse non intendit loqui nisi de necessitate antecedente quae proveniat ab intrinseco ex ipsa natura subjecti, vel saltem ipse coarctat suum sermonem ad necessitatem antecedentem quae proveniat ex suppositione se tenente ex parte causarum secundarum. Patet id — tum *a*) ex eo quod necessitatem cogentem quam in libro de Concordia et in opere « Cur Deus homo, » lib. II, s. Doctor vocaverat *praecedentem*, ipse aliis etiam nominibus appellat vel *violentiam naturalis conditionis* (ut in lib. II Cur Deus homo, c. 18), vel *necessitatem naturalem*, h. e. provenientem ex natura subjecti vel saltem ex causis naturalibus (ut in Elucidario, versus medium); — tum *b*) ex eo quod omnia exempla quibus ipse declarat quaenam sit necessitas illa praecedens quae cogit rem esse, desumpta sunt ex necessitate quam adducunt causae secundae et naturales. Sed necessitas ut in sensu composito praedeterminationis physicae fiat actio, neque provenit ab

intrinseco ex ipsa natura subjecti, neque etiam provenit a suppositione se tenente ex parte causarum secundarum, sed unice provenit a suppositione se tenente ex parte causae primae et universalis. Ergo necessitas quam in sensu composito facit praedeterminatio physica, utcumque sit ex suppositione antecedente, non pertinet ad eam necessitatem de qua asserit s. Anselmus per eam cogi rem esse.

Respondetur *negando Majorem*, et, *concessa Minore, negando consequens.*

S. Anselmum nomine necessitatis praecedentis, de qua asserit per eam cogi rem esse, complecti omnem omnino necessitatem antecedentem, qua late patet, proindeque contra mentem s. Doctoris ejus doctrinam limitari in Majore negata ad solam eam necessitatem antecedentem quam afferunt causae secundae, evidentissime eruitur — tum *a*) ex eo quod necessitatem adaequate dividendo in necessitatem praecedentem, quae cogit rem esse, et necessitatem sequentem, quae nihil cogit esse vel non esse, ipse significat « necessitatem praecedentem » a se appellari omnem necessitatem *quae non sit sequens*, cujusmodi sane necessitas est omnis omnino necessitas antecedens; — tum *b*) ex eo quod definitionem oportet commensurari definito : definitio autem qua necessitatem praecedentem, quae cogit rem esse, s. Anselmus definit esse eam « quae est causa rei, » convenit omni omnino necessitati antecedenti, ex quacumque demum causa oboriatur; — tum *c*) ex eo quod ipse disertissime asserit omnem necessitatem quae non laedat libertatem, esse necessitatem sequentem : quod sane idem est atque dicere *omnem omnino* necessitatem antecedentem *repugnare libertati*; — tum denique *d*) ex eo quod, quum tradebat discrimen inter necessitatem praecedentem, quae cogit, et necessitatem sequentem, quae non cogit, ipse jaciebat fundamenta quibus niteretur concordia libertatis creatae partim quidem cum praescientia et praedestinatione, quae non sunt causae secundae, sed identificantur cum causa prima et universalissima, partim vero cum gratia, quae est suppositio se tenens ex parte ejusdem causae primae et universalissimae.

Ad primam probationem Majoris dicitur, quando s. Anselmus in L. II Cur Deus homo, c. 18, ait : « Violentia naturalis conditionis cogit coelum volvi, » ab ipso solum-

modo intendi afferri exemplum aliquod illius necessitatis praecedentis de qua paulo ante universim asseruerat per eam cogi rem esse, proindeque ex illis ejus verbis inferri quidem posse omnem necessitatem naturalem contineri secundum ipsum sub necessitate praecedente quae cogat rem esse, neutiquam vero ex iisdem inferri posse non aliam ab ipso agnosci necessitatem praecedentem quae cogat rem esse, praeter eam quam vocat « violentiam naturalis conditionis. »

Quod vero in Elucidario omnis necessitas quae cum usu libertatis pugnet, vocetur « necessitas naturalis, » id nobis non obstat; quandoquidem judicio omnium peritiorum criticorum opus illud Elucidarii non est s. Anselmi, sed posterioris cujusdam auctoris satis imperite loquentis. Ceterum ab eo auctore nomine necessitatis naturalis significari omnem necessitatem antecedentem, etiam eam quae sit ab extrinseco vel a causa divina, liquet — tum *a*) ex eo quod necessitatem adaequate dividendo in necessitatem naturalem et necessitatem voluntariam, manifestat sibi nomine necessitatis naturalis venire omnem necessitatem quae non pendeat ab usu liberae voluntatis, h. e. quae non sit consequens; — tum *b*) ex eo quod, tradendo praedictam divisionem, primario agit de praescientia Dei deque ejus voluntate, quae non sunt causae secundae vel naturales, sed suppositiones identificatae cum causa prima.

Ad secundum probationem Majoris dicitur rerum definitiones non limitari per illarum exempla quae subjiciuntur, praesertim quoniam ut plurimum seliguntur exempla quae clariora et magis extra controversiam posita sunt.

Dicunt 2° cum eodem Didaco Alvarez (loco superius citato): Sola necessitas simplex et absoluta repugnat libertati; proindeque quando Anselmus ait per necessitatem praecedentem rem non libere fieri, sed cogi esse, manifestum est ei esse sermonem de necessitate antecedente quae sit necessitas simpliciter et absolute. Sed antecedens necessitas nostri futuri consensus quae desumitur ex decreto praedeterminativo voluntatis divinae, non est necessitas absoluta, sed conditionalis et secundum quid. Ergo necessitas quae oritur ex decreto praedeterminativo voluntatis divinae, utcumque sit antecedens, non pertinet ad eam necessitatem antecedentem de qua asserit s. Anselmus per eam cogi rem esse.

RESPONDETUR *concedendo Majorem*, et, *transmissa Minore, negando consequens et consequentiam.*

Licet Minor argumenti facti sit falsissima, eam tamen transmittimus, quia modo quaeritur de mente s. Anselmi, et quia, per consequens, ut conclusio ab adversariis intenta possit legitime inferri ex praemissis, non sufficit asseri in Minore necessitatem antecedentem quae oboritur nostris actibus ex decreto Dei praedeterminativo, esse necessitatem conditionalem, sed oportet ostendi eam *ex mente s. Anselmi* esse necessitatem conditionalem.

Hoc porro ostendi non posse, sed hujus oppositum esse manifestissimum, liquet ex omnibus rationibus quibus supra palam fecimus secundum s. Anselmum quamlibet necessitatem antecedentem, etiamsi proveniat a divina praescientia, voluntate ac praedestinatione, pugnare cum nostra libertate, ideoque ex ipsius sententia omnem talem necessitatem esse necessitatem simplicem et absolutam.

DICUNT 3° cum eodem Didaco Alvarez (loco superius adducto) : Certum est absoluta et efficacia voluntatis divinae de actibus nostris decreta afferre hisce nostris actibus necessitatem antecedentem, quia praedicta decreta, et consequenter necessitas ex suppositione talium decretorum proveniens, antecedunt actus nostrae voluntatis. Itidem certum est praedictiones in veteribus Scripturis factas de passione Christi reddidisse passionem Christi antecedenter necessariam, quia Scripturae veteres antecesserunt humanam voluntatem Christi. Quamobrem qui docet neque *a*) necessitatem quae oritur ex suppositione efficacium Dei decretorum de nostris actibus, tollere libertatem ab hisce nostris actibus, neque etiam *b*) necessitatem quae oriebatur ex praedictionibus veteris Scripturae de passione Christi, sustulisse libertatem a passione Christi, ille apertissime profitetur necessitatem antecedentem quae proveniat ex suppositione se unice tenente ex parte Dei, non pertinere ad eam necessitatem antecedentem quae est inimica libertatis. Sed unumquodque duorum praedictorum s. Anselmus expresse docet. Nam in libro de Concordia, q. 1, cap. 3 : « Quando Deus, inquit, vult effectum sequi voluntatem, *necesse est voluntatem esse liberam et esse quod vult.* » Et in L. II Cur Deus homo, cap. 18, ait necesse fuisse Christum pati, quia in veteribus Scripturis

praedictum id erat, nec tamen id fuisse simpliciter necessarium. Ergo secundum s. Anselmum necessitas antecedens quae unice proveniat ex suppositione se tenente ex parte Dei, non pertinet ad eam necessitatem antecedentem de qua ipse asserit eam esse inimicam libertatis.

Respondetur *negando tum antecedens tum primum consequens ex eo deductum*, et, *concessa Minore sub hoc consequente subsumpta, negando etiam secundum consequens.*

Uti abunde constat ex supra ostensis, tum secundum rei veritatem tum secundum s. Anselmi doctrinam asserendum est neque absolutis decretis voluntatis divinae neque praescientia divina, cui innituntur praedictiones divinae, inferri nostris actibus liberis necessitatem antecedentem, sed consequentem tantummodo, eo quod ad absoluta Dei decreta de actibus nostris libere futuris praesupponitur praescientia divina, ad ipsam vero praescientiam divinam praesupponitur exercitium nostrae libertatis. Significatque id s. Anselmus in ipsissimis hisce suorum operum locis unde deprompta sunt verba quae in suam sententiam adversarii male detorquent. Nam in priore loco ait s. Doctor τὸ velle voluntatis nostrae non esse necessarium nisi ea necessitate quam *supra dixerat* nihil cogere aut prohibere; hujusmodi autem necessitatem ipse paulo superius vocaverat *necessitatem sequentem*, ei ex adverso opponendo *necessitatem praecedentem*. In posteriore vero loco, ubi agit de passione Christi a prophetis veteris Testamenti praenuntiata : « *Hac sequente*, inquit, *et nihil efficiente necessitate*, quoniam vera fuit fides vel prophetia de Christo, quia ex voluntate non ex necessitate moriturus erat, necesse fuit ut sic esset. Et si vis omnium quae fecit et quae passus est veram scire necessitatem, *scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Voluntatem vero ejus nulla praecessit necessitas.* »

Ceterum verba quae ex libro de Concordia adducit Alvarez, ipse falsissime interpretatur. Non enim, ut ipse supponit, loquitur ibi Anselmus de decretis quibus Deus absolute et efficaciter decernat ut voluntas humana aliquid velit. Verum agit ibi dumtaxat s. Doctor de decretis quibus Deus absolute decernit haec duo, nempe *a*) ut voluntas humana sit libera, et *b*) ut respectu quorumdam effectuum sive operum externorum voluntas humana habeat vim efficacem, ita ut *si velit*

hos effectus fieri, fiant, et *si non velit* eos fieri, non fiant. De hujusmodi porro decretis divinis profecto concedendum est ea esse suppositionem antecedentem. Verum ex tali suppositione antecedente redduntur solummodo antecedenter necessaria haec duo quae revera inde infert Anselmus : nempe et voluntatem humanam esse vere liberam et eam respectu quorumdam operum exteriorum habere talem efficaciam ut, si ea velit, ea de necessitate sequantur ad ejus volitionem. Quodque magis adhuc ostendit sensum verborum Anselmi esse eum quem praediximus, statim ex prima illa conclusione s. Doctor jam ulterius concludit hanc esse differentiam inter volitionem peccaminosam et opus externum peccati, quod volitio peccaminosa non est necessaria nisi ea necessitate qua omne quod est, ex suppositione quod sit, necesse est esse, dum, contra, opus externum peccati est necessarium non solum ex suppositione quod sit vel futurum sit, sed etiam ex suppositione consequente quidem exercitium libertatis, antecedente tamen ipsum opus peccati, nempe ex suppositione quod voluntas velit opus externum peccati (1).

(1) Anselmus, *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 1, cap. 3 : « Sicut necesse est esse quidquid Deus vult, ita necesse est esse quod vult homo in his quae Deus ita subdit humanae voluntati, *ut si vult humana voluntas, fiant, si non vult, non fiant.* Quoniam enim quod Deus vult, non potest non esse, *quum vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum, et effectum sequi voluntatem* [humanam, si haec aliquid velit]. *tunc necesse est voluntatem* [humanam] *esse liberam* et esse quod vult [h. e. quod vult voluntas humana, non vero, quod vult voluntas divina, ut, reclamante toto contextu, haec verba interpretatur Alvarez]. In hujusmodi ergo verum est quia necessitate [antecedente ipsum opus externum peccati] sit opus peccati ; quamvis non necessitate velit. Quodsi quaeritur de peccato ipsius voluntatis [h. e. de volitione peccaminosa], quum peccat volendo, utrum sit necessitate, respondendum est quia sicut non vult necessitate, ita non est peccatum voluntatis necessitate. Nec necessitate operatur [opus externum peccati] eadem voluntas ; quia si non vellet sponte, non operaretur, quamvis quod facit, necesse sit fieri [ex suppositione quod prius illud velit], ut supra dixi. Nam quoniam non est aliud ibi [h. e. intus in ipsa voluntate] peccare, quam velle quod non debet, ita non est peccatum voluntatis necessarium, sicut velle non est necessarium : *tamen verum est, quia si vult homo peccare, necesse est eum peccare ; sed ea necessitate* [consequente] *quam supra dixi nihil cogere aut prohibere.* Itaque quod vult libera voluntas, et potest et non potest non velle, et necesse est eam velle. Potest namque non velle antequam velit, quia libera est ; et quum jam vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est, quoniam impossi-

Dicunt 4° cum eodem Didaco Alvarez (loco citato, n. 41) : Necessitas ex suppositione voluntatis divinae non est ex mente s. Anselmi necessitas antecedens, sed potius consequens. Licet enim antecedat causam secundam, quae est voluntas creata, non tamen antecedit causam primam, scilicet voluntatem divinam, quae magis influit in effectum quam causa secunda, et « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter, » sed consequitur illam.

Respondetur hanc interpretationem apertissime pugnare cum definitione necessitatis consequentis ab Anselmo tradita. Anselmus namque non eam dicit necessitatem consequentem, quae consequitur causam rei, quum hanc potius appellet antecedentem, quando ait : *Praecedens necessitas est, quae causa est ut res sit;* sed eam solummodo agnoscit esse consequentem necessitatem, libertatis amicam « quae *rei positionem* non praecedit, » « quam *facit* voluntas, » « quae descendit ex *libera voluntate*, » « quam res *facit.* »

Doctrina veterum Scholasticorum.

221. *B.* Quod jam attinet ad insigniores medii aevi Scholasticos, etiam ab his nullam admitti physicam nostrorum actuum liberorum praedeterminationem, palam fit ex eo quod doctrinam Anselmi, quam modo adversariis opposuimus, per omnia approbant. Nempe *a*) in sensu s. Anselmi factaque diserta appellatione ad auctoritatem ejusdem, tradunt et ipsi divisionem necessitatis in necessitatem antecedentem, quam sine ulla exceptione aiunt repugnare libertati, et necessitatem consequentem, quam solam aiunt consentire libertati. Applicantesque *b*) hanc distinctionem ad stabiliendam concordiam praescientiae divinae cum contingentia actuum nostrorum, aiunt necessitatem quae ex suppositione divinae praescientiae oboritur, non esse antecedentem, sed consequentem. Rationemque *c*) hujus sui asserti reddentes, aiunt, sicut ad visionem nostram praesupponitur praesentia rei visae, ita et ad praescientiam divinam praesupponi praesentiam rerum praescitarum in aeternitate. Quia videlicet

sibile illi est idipsum simul velle et non velle. Opus vero [externum] voluntatis, cui datum est ut quod vult sit, et quod non vult non sit, voluntarium sive spontaneum est, quoniam spontanea [h. e. libera] voluntate fit : et bifariam est necessarium, quia et voluntate [humana illud volente] cogitur fieri, et quod fit non potest simul non fieri. *Sed has* [duas] *necessitates facit voluntatis libertas, quae, priusquam sint, eas cavere potest.* »

eventus liber in seipso futurus est, idcirco ipsum habere aptitudinem ut aeternaliter a Deo sciatur, et eatenus verum esse dicere cum Magistro Sententiarum τὸ esse quod eventus liber in seipso habiturus est, esse *causam sine qua non* praescientiae divinae. Unde tandem deducunt *d*) necessitatem quae actibus nostris liberis oboritur ex praescientia divina, reduci ad illud necessitatis genus quo omne quod est, ex suppositione quod sit, necesse est esse. Ita inter alios decernunt Albertus Magnus (in Summae parte I, q. 61, membro 3 et membro 8), Alexander Alensis (in Summae parte I, q. 24, membro 3 et membro 5), s. Bonaventura (in Comment. in cap. XIX Sap.) et Ricardus a Mediavilla (in Sent. I, d. 39, art. unico, q. 6) (1).

(1) Albertus Magnus, in Summae p. I, q. 61, membro 8, sub hoc titulo : « Quomodo praescientia Dei concordet cum libero arbitrio, » ita respondet : « Solutio istorum patet ex ante dictis. Duplex enim est necessitas, ut dicit Anselmus, absoluta scilicet, quam vocat Anselmus antecedentem, quae est ex causis proximis ad effectum ordinatis, sicut solem oriri cras et decollatum interire. Et est necessitas consequens rei positionem, sicut sedentem sedere, dum sedet, et te ambulare, si video te ambulare. Et quod subjacet necessitati primae, nullo modo concordat cum libero arbitrio. Consilium enim, ut dicit Aristoteles, quod proprius actus arbitrii est, non est nisi de operabilibus per nos possibilibus aliter fieri. Sed ea quae subjacent secundae necessitati, nihil prohibet concordare cum libero arbitrio, non secundum quod subjacent necessitati, sed secundum quod habent potentiam ut aliter et aliter fiant, sicut saepius dictum est. »

Idem, ibid., memb. 3, sub hoc titulo : « Utrum praescientia Dei sit causata a rebus. » postquam in solutione quaestionis probasset sententiam Magistri dicentis res futuras se habere ad praescientiam Dei non per modum causae, sed per modum *causae sine qua non*, ita respondet ad verba quae in oppositum ex Origene objecta fuerant : « Ad primum ergo dicendum quod Origenes non intendit quod futurum sit causa scientiae vel praescientiae Dei secundum id quod est, sed quod sit causa sine qua non nominis istius quod praescientia vocatur. Et si quis proprie vellet loqui : tunc non est causa, sed ratio ex respectu sumpta, quare scientia dicatur praescientia. Et ita est ratio ejus quod est *prae*, et non ratio scientiae [entitative sumptae]. Praepositio enim [prae] scientiae adveniens per compositionem, non dicit nisi respectum antecedentis in ordine ad consequens. Unde etiam Origenes non ponit activum, sed passivum. Dicit enim sic : « Quia futurum est, ideo *scitur* a Deo, antequam fiat; *intendens quod futurum, quia futurum est, scibile sit a Deo, h. e. habeat aptitudinem ad sciendum*. Et sic futurum nullam dicit causam scientiae in sciente, *sed dicit rationem aptitudinis ad sciendum in scibili*. »

Alexander Alensis, in Summae p. I, q. 24, membro 5, sub hoc titulo : « An scientia Dei stet cum libero arbitrio nostro, » ita statuit in responsione

Quando ergo, aliis distinctionibus usi, iidem auctores asserunt necessitatem quam invehit praescientia, non esse absolutam sed conditionalem, non consequentis sed consequentiae, non in sensu diviso sed in sensu composito, manifestum est sub nominibus « necessitatis absolutae, » vel « in consequente, » vel « in sensu diviso, » eos intelligere quamlibet necessitatem antecedentem; sub nominibus vero « necessi-

ad principale quaesitum : « *Solutio omnium istorum patet ex antea dictis.* Nam secundum Anselmum, est necessitas antecedens, quae est secundum praeordinatas causas rei, sicut videlicet solem oriri cras; et est necessitas sequens rei positionem, ut quum dicitur : « Te sedere, quum sedes, est necessarium. » Quod ergo dicitur : « Quae praesciuntur, de necessitate erunt, » hic accipitur necessitas consequens rei positionem. *Quod dicitur : « Quae sunt a libero arbitrio, non de necessitate eveniunt,» negatur necessitas antecedens.* Potest ergo simul stare quod sit in illo contingentia antecedens et necessitas consequens; necessitas ergo sequens rei positionem non tollit contingentiam rei. »

Idem, ibid., membro 3, sub hoc titulo : « An praescientia *a rebus* causetur, » postquam in solutione principali respondisset ad quaesitum negative, et in responsione ad 1^{m} concessisset rem futuram esse *causam sine qua non praescientiae divinae*, ita solvit in responsione ad 2^{m} objectionem quae ex verbis Origenis adducta fuerat : « Ad aliud dicendum quod quum dicitur : » « Quod futurum est, ideo praescitur,» etc., dicendum quod *ideo* non dicit ibi causam, sed solum rationem vel relationem respectu ejus quod dicitur praesciri. Unde futurum ratio est vel causa quare dicatur praescientia, sed non ejus quod est praescientia. Vel dicendum quod Origenes non ponit activum, sed passivum. Unde non est concedendum : Quia futurum est, ideo *scit* Deus, sed ideo *scitur* a Deo. *Sic enim notatur causa aptitudinis ad sciendum ex parte scibilis;* in activo vero magis notatur causa respectu alicujus in sciente. »

S. Bonaventura, in Comm. in cap. XIX Sap., ad haec verba : « Ducebat enim eos ad hunc finem digna necessitas, » ita objicit : « Sed contra, quia poterant poenitere, et sic poenam illam evadere. » Respondet autem : « Dicendum quod poterant, sed nolebant. *Unde* [nota hanc consequentiam] necessitas illa erat consequens voluntatem, non antecedens. »

Ricardus a Mediavilla, in Sent. I, d. 39, art. unico, q. 6, in corpore : « Secundum Anselmum, in libro de Concordia, duplex est necessitas. Una est praecedens, quae facit rem esse, et una sequens, quae nihil cogit esse. Loquendo de prima necessitate, non est verum quod omnia futura de necessitate eveniant; sed loquendo de secunda, omnia futura de necessitate evenient, quia illa necessitas non plus dicit nisi necessariam consequentiam eventus rei ad sui futuritionem et Dei praescientiam, et certum tamen est quod ista consequentia est necessaria : « Hoc est futurum, ergo eveniet, » et hoc est necessarium : « Deus praescit quod hoc eveniet, ergo eveniet. » Sed quia possibile est ut aliqua futura nunquam fuerint futura, ita possibile est ut nunquam fuerint praescita. »

tatis conditionalis, » vel « consequentiae, » vel « in sensu composito, » eos admittere solam necessitatem consequentem. Quod ceteroquin aliis etiam modis quam apertissime significant. Nam *a*) Albertus (in Summae p. I, q. 61, membro 8) et Alexander Alensis (in Summae p. I, q. 24, membro 5), per praescientiam divinam non inferri rebus praescitis necessitatem antecedentem sed consequentem dumtaxat, patere aiunt ex solutionibus a se adhibitis variis quaestionibus quas prius de praescientia tractaverant. Esset porro hoc eorum assertum falsissimum, nisi ex eorum mente divisio necessitatis in antecedentem et consequentem in idem recurreret cum divisionibus necessitatis in absolutam et conditionalem, consequentis et consequentiae, in sensu diviso et in sensu composito : non enim nisi harum divisionum ope tractaverant priores illas de praescientia quaestiones ad quarum solutionem locis proxime citatis lectorem remittunt. Insuper *b*) Albertus (in Summae p. I, q. 61, membro 8) diserte asserit necessitatem absolutam esse eamdem atque illam quam Anselmus vocavit necessitatem antecedentem. Ex quo ejus asserto utique concludendum est etiam necessitatem conditionalem, quae opponitur necessitati absolutae, ab ipso haberi veluti aequipollentem necessitati consequenti, quae opponitur necessitati antecedenti. Quodque plenius adhuc manifestat ab ipso eo quo diximus sensu usurpari membra divisionum necessitatis supra recensitarum, *c*) in Summae p. I, q. 61, membro 5, ipse expresse notat eamdem illam necessitatem quam Aristoteles vocavit necessitatem consequentiae, et quam Boetius vocavit necessitatem conditionalem, ab Anselmo vocari necessitatem ordinis, h. e. necessitatem consequentem. Quod idem *d*) significat etiam Alexander Alensis in Summae p. I, q. 24, membro 5. Huc accedit *e*) quod Albertus, Alexander Alensis, Bonaventura atque alii veteres Scholastici, quando verba faciunt de ea necessitate quae non sit absoluta sed conditionalis, non consequentis sed consequentiae, non in sensu diviso sed in sensu composito, eas hujus necessitatis tradunt explicationes quae plane coincidunt cum notione qua necessitatem consequentem circumscripsit Anselmus. Sic v. g. significant suppositionem primariam a qua suspendatur omnis necessitas conditionalis, esse eventus contingentis in semetipso inspecti sive praete-

ritam sive praesentem sive futuram existentiam (Albertus, in Summae p. I, q. 61, membro 5, in resp. ad 5^{m}; Alexander Alensis, in Summae p. I, q. 24, membro 4, in resp. ad 4^{m}; Bonaventura, in Sent. I, d. 38, a. 2, q. 1, ad 1^{m}). Aiuntque itidem ut necessitas sit simplicis consequentiae et non etiam consequentis, oportere consequens non sequi ex antecedente tamquam ex causa, quia, si tali modo consequens ex antecedente sequatur, necessitas quam afferat antecedens, jam sit necessitas consequentis, eo quod jam afficiat ipsum esse consequentis (Albertus, in Summae p. I, q. 61, membro 2, in resp. ad 1^{m}, et membro 5, in principali solutione; Alexander Alensis, in Summae p. I, q. 24, membro 2, in resp. ad 1^{m}; Bonaventura, in Sent. I, d. 40, a. 2, q. 1). Asserit praeterea Bonaventura in Sent. I, d. 38, a. 2, q. 1, ad 1^{m}) necessitatem consequentiae esse in eo quod ad eventum contingentem aliquid de necessitate sequatur; quo sane suo asserto ipse explicite exhibet ut proprium necessitatis consequentiae eum conceptum sub qua Anselmus notificat necestatem consequentem. Nec aliter quam declaverat necessitatem consequentiae, declarat Albertus necessitatem quae sit in sensu composito et non in sensu diviso, dicens in Summae p. I, q. 61, membro 4, in solutione principali, ad hoc ut res praescita sit necessaria in sensu composito dumtaxat, oportere ipsam non esse necessariam *quoniam est praescita*, sed solummodo *ut est praescita*, h. e. ut stat sub forma praescientiae (1).

(1) Albertus Magnus, in Summae p. I, q. 61, membro 5, in resp. ad 5^{m} : « Dicendum quod hoc argumentum : « Impossibile est non esse praescitum, ergo necesse est evenire, » non sequitur nisi de necessitate consequentiae; quia hoc antecedens : « Impossibile est non esse praescitum, » non est verum de absoluta impossibilitate, *sed de impossibilitate positionis* [h. e. conditionis sive conditionali]. *scilicet si ponatur esse futurum;* et ideo non sequitur absolute, si hoc impossibile est non esse praescitum. quod hoc impossibile sit non evenire vel quod necesse sit evenire. Hoc enim : « Possibile est hoc non evenire, » verum est de absoluta possibilitate, et stat cum prima, scilicet : Impossibile est hoc non esse praescitum, et hoc de se possibile est aliter evenire. Unde arguendo non procedit. »

Idem, in Summae p. I, q. 61, membro 2, in resp. ad 1^{m} : « Licet ex similitudine consecutionis videatur sequi praescitum ad praescientiam, sicut causatum ad causam, tamen in veritate non est causa : *est enim in consequentia ordinis et non causae.* Consequentia enim ordinis est, quando, posito

Confirmatio praedictorum petita ex usu harum vocum : necessitas conditionalis, vel consequentiae, vel in sensu composito, penes veteres Scholasticos.

222. Ex tali a Scholasticis tradita necessitatis *conditionalis*, sive *consequentiae*, sive *in sensu composito*, explica-

uno, sequitur aliud de necessitate positionis [h. e. conditionis]. Sicut, si video te ambulare, de necessitate tu ambulas, *de necessitate consequentiae, non rei*. Si enim ad rem respiciatur, antecedens non est necessarium, nec consequens, quia non est necessarium me te videre ambulare, nec necessarium est te ambulare ; tamen, quia ista duo incompossibilia sunt, scilicet quod ego te video ambulare et quod tu non ambulas, propter hoc oppositum consequentis de necessitate sequitur ad antecedens, scilicet quod, si ego video te ambulare, necesse est quod tu ambules. Multa enim sunt possibilia, quae tamen simul juncta impossibilia sunt. Sicut me sedere possibile est, et me stare possibile est ; tamen simul juncta impossibilia sunt, et ideo impossibile est me stare dum sedeo. *Et talis necessitas consequentiae est in argumento quod facit Magister :* « Si praescitum est, de necessitate eveniet. » Et ideo praescientia ex hoc non probatur esse causa praesciti, sed antecedens in ordine. »

Idem, in Summae p. I, q. 61, membro 5, sub hoc titulo : « Utrum praescientia Dei inferat necessitatem, » hanc tradit solutionem : « Ad quaestionem dicendum, sicut praehabitum est, quod duplex est necessitas, ut docet Aristoteles, scilicet « consequentis » et « consequentiae. » *Consequentis*, sicut *quando consequens secundum esse et causam sequitur ad antecedens*. Secundum esse, sicut si omne animal rationale est homo, et hoc est animal rationale mortale, sequitur de necessitate absoluta quod hoc est homo. Vel secundum causam, sicut, si sol movetur in circulo, de necessitate ad Orientem veniente cras circulo, necesse est solem oriri cras. *Necessitas consequentiae*, quando, posito aliquo non necessario secundum se, ad positionem illius sequitur aliud, *non per necessitatem antecedentis*, sed quia oppositum consequentis non potest stare cum antecedente. Et est exemplum Boetii, sicut si ego video te ambulare, tu de necessitate ambulas ; quia si detur quod tu non ambulas, sequitur quod ego video te non ambulare, et hoc interimit positionem antecedentis : positum enim fuit quod ego video te ambulare. *Hanc necessitatem, quam Aristoteles vocat necessitatem consequentiae, propter jam dictam causam. Boetius vocat necessitatem positionis* [h. e. conditionis, quo solo nomine utitur Boetius], *et Anselmus necessitatem ordinis* [h. e. necessitatem consequentem], *quando scilicet antecedens non ex se, sed ex ratione ordinis vel positionis infert consequens*, et de tali necessitate intelliguntur verba Magistri in Sententiis. Talis autem necessitas necessitatem absolutam non facit in consequente, immo consequens relinquitur contingens absolute, *sed facit necessitatem in consequentia tantum ; et hanc non facit ex habitudine rei antecedentis ad rem consequentem, sed facit eam ex positione sive ex ordine tantum.* »

Idem, in Summae p. I, q. 61, membro 4, in solutione principali : « Ad omnia hujusmodi sophismata respondet Magister in Sententiis, quod possint haec conjunctim intelligi vel disjunctim [h. e. in sensu composito vel in sensu diviso]. Si enim ita intelligas : « Non potest aliter fieri quam Deus

tione, hoc novum enascitur argumentum contra systema praedeterminationis physicae : Albertus Magnus, Alexander

praescivit, » id est, Non potest utrumque simul esse verum, quod Deus praescivit ita fieri et aliter fiat, verus est intellectus. *Si autem disjunctim sive divisim intelligas propositionem, ut dicas hoc aliter evenire non posse quam evenit, quoniam illud futurum Deus praescivit, falsum est.* »

Alexander Alensis, in Summae p. I, q. 24, membro 2, in resp. ad 1^m^ : « Quod objicitur quod causa est cujus esse sequitur aliud, solvitur per distinctionem. Aliquid enim dicitur sequi aliud dupliciter, secundum esse et secundum rationem consequentiae. Secundum esse, sic sumitur in definitione causae : causa est cujus esse sequitur aliud. *Sed secundum rationem vel ordinem consequentiae, non requirit causam essendi, sed solum consequendi, quia concomitatur.* »

Idem, in Summae p. I, q. 24, membro 4, in respp. ad 1^m^ et 2^m^ : « Ad primum objectum, dicendum secundum Boetium quod est necessitas absoluta, ut eorum quae habent causam determinatam immutabiliter, ut solem oriri cras; et est necessitas conditionalis. Prima necessitas est necessitas simpliciter : secunda est necessitas secundum quid vel cum conditione, ut te sedere, cum sedes vel si sedes, est necessarium, non tamen est necessarium simpliciter te sedere. *Vel aliter*, est necessitas consequentis et necessitas consequentiae. Si ergo dicitur : «Si Deus praescivit hoc, necessario eveniet, » si necessitas referatur ad consequentiam, vera est : haec enim consequentia necessaria est : « Deus praescivit, ergo hoc eveniet. » Si autem necessitas referatur ad consequens, falsa est. »

« *Eodem modo solvitur secundum :* «Si praescit futurum necessario, necesse est esse futurum. » Est necessitas antecedens et necessitas consequens rei positionem, sicut dicit Anselmus. Prima est necessitas simpliciter, secunda *est necessitas in consequendo et secundum quid* [h. e. conditionalis], ut : Si est praeteritum, necesse est esse praeteritum, et, Si est futurum, necesse est esse futurum. »

S. Bonaventura, In Sent. I, d. 38, a. 2, q. 1, ad 1^m^ : « Necessitas absoluta, quae opponitur contingentiae, dicitur necessitas consequentis; necessitas respectiva [h. e. conditionalis] dicitur necessitas consequentiae, et haec non opponitur contingenti. *Nam* [haec necessitas consequentiae] *aliquod contingens necessario sequitur;* ut si ambulat, necessario sequitur, quod movetur. Dicendum ergo quod in praescito non est necessitas absoluta, sed solum consequentiae. » .

Idem, In Sent. I, d. 40, a. 2, q. 1, in corp : « Ad intelligentiam objectorum notandum quod praedestinatio duo importat : et rationem praescientiae et rationem causae. *In quantum dicit rationem causae, non necessario ponit effectum*, quia non est causa per necessitatem, sed per voluntatem, *et iterum non est tota causa, sed cum alia causa contingente, scilicet cum libero arbitrio.* Et regula est quod quotiescumque effectus pendet ex causa necessaria et variabili, a necessaria tamquam ab universali, a variabili tamquam a particulari, denominatur a variabili, quia denominatio est a causa particulari :

Alensis, Bonaventura et alii antiquiores Scholastici, agentes de ea necessitate quam vocant « conditionalem, » vel « consequentiae, » vel « in sensu composito, » quamque solam asserunt concordare libertati, significant *a*) necessitatem conditionalem esse eam dumtaxat *quae pendeat a conditione quae nobis sit libera*, non vero etiam eam quae pendeat a conditione quae soli Deo sit libera, *b*) necessitatem consequentiae esse eam dumtaxat *qua consequens infertur ex antecedente vi illationis mere logicae*, non vero etiam eam qua consequens infertur ex antecedente vi illationis realis et physicae, h. e. vi causalis dimanationis, et *c*) necessitatem in sensu composito et non in sensu diviso, esse eam dumtaxat quam affert suppositio a qua se dividere est in potestate voluntatis creatae, non vero etiam eam quam a se removere non est in potestate voluntatis creatae. Sed necessitas quam infert praedeterminatio physica non est hujus modi, sed proprietatibus plane oppositis distinguitur. Est quippe praedeterminatio physica suppositio quae non nobis,

et effectus, quia dependet a causa contingente, est contingens. Et praeter rationem causae importat rationem praescientiae, et praescientia quidem totum includit in cognitione : liberum arbitrium et ejus cooperationem et vertibilitatem et totum. *Et praeterea non est nisi veri*, et etiam de vero contingente est *infallibilis*, sicut supra monstratum est in quaestione de praescientia. *Ideo praedestinatio infert salutem, et non potest cassari, nec discordare a libero arbitrio. Et quia praescientia nullam imponit necessitatem consequentis, sed solum consequentiae, similiter nec praedestinatio.* »

« Ex hoc patent prima objecta de necessitate inferendi, impossibilitate cassandi, impossibilitate discordandi : *haec enim omnia dicunt necessitatem consequentiae solum, quia insunt praedestinationi non per rationem causalitatis, sed praecognitionis*, quae est concors, certa et infallibilis... Et est exemplum Boetii in libro de Consolatione, quod si aliquis aspiceret de loco eminenti circumjacentem regionem, ubi est multitudo viarum, quas omnes simul et uno aspectu videret : *ambulans per locum suum, quamvis possit per diversas vias ire, non tamen posset visum ejus latere*, pro eo quod per nullam viam posset ire quam ille non videret. Si ergo intelligatur unus esse visus qui posset omnes vias praevidere et totum posse euntis, nullo modo quis eum praevidentem circumvenire posset. *Et talis est aspectus divinae praescientiae*, quia ab aeterno cognovit quod cogitare poteramus vel velle : et simul cum hoc vidit in quam partem nostra voluntas et operatio inclinantur. Et quia totum posse et velle et agere complectitur, ideo non potest falli. *Et quia praedestinatio claudit praescientiam, hinc est quod concordat cum libero arbitrio, et non potest discordare, et non potest cassari : et necessario infert salutem, sed non necessario efficit.* »

sed soli Deo est libera, ex eaque actiones nostrae inferuntur non illatione mere logica, sed illatione reali et physica; ab ea denique se dividere non est positum in potestate voluntatis nostrae. Ergo si stet doctrina quam de necessitate quae sola sit amica libertati, tradunt Albertus, Alensis, Bonaventura et alii antiquiores Scholastici, dicendum est necessitatem quam infert praedeterminatio physica, non esse amicam sed inimicam libertati.

Ratio praejudicialis ostendens doctrinam s. Thomae pugnare cum systemate praedeterminationis physicae.

223. *C*) Hinc porro gradum licet facere ad evincendum quam immerito praedeterminatores suam doctrinam adscribant sancto Thomae Aquinati atque adeo a nomine sancti Doctoris hanc suam doctrinam appellent *Systema Thomisticum*. Est quippe manifestum divisionem necessitatis in absolutam et conditionalem, consequentis et consequentiae, in sensu diviso et in sensu composito, non alio sensu esse usurpatam a s. Thoma quam ea usurpata est ab ipsius magistro Alberto atque a ceteris ejusdem aetatis Scholasticis. Quando ergo ipse constanter docet necessitatem quam afferunt praescientia divina vel absoluta et efficacia decreta voluntatis divinae, non alio pacto concordare posse cum libero arbitrio creato, nisi ponendo eam esse conditionalem, sive consequentiae, sive in sensu composito et non in sensu diviso, aequivalenter asserit omnem talem necessitatem, ut stare possit cum libertate actuum nostrorum, debere esse non antecedentem sed consequentem. Et, per consequens, ipse, haud secus atque alii antiquiores Scholastici, refragatur systemati praedeterminationis physicae, quandoquidem decreta voluntatis divinae, quae sint praedeterminativa, uti et praescientia divina, quae talibus decretis innitatur, non afferunt necessitatem consequentem sed antecedentem.

Argumentatio directe evincens doctrinam s. Thomae pugnare cum systemate praedeterminationis physicae.

224. Ceterum tota doctrina sancti Thomae de ratione cur Deus certo et infallibiliter futura contingentia cognoscat, obnixa fronte pugnat cum systemate praedeterminationis physicae. Etenim — 1° in directa et immediata oppositione ad hoc systema docet s. Doctor Deum certo et infallibiliter cognoscere futura contingentia non in suis causis, sed solummodo in ipsismet. Quod quidem patet multipliciter. Nam in I^{a}, q. 14, a. 13; in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5; de Verit., q. 2, a. 12; de Malo, q. 16, a. 7; c. Gent. l. I, c. 67; in I^{am} Perihermenias, lect. 14, intendens s. Doctor

jacere fundamentum disquisitionis quam jam instituturus erat de modo quo Deus certo et infallibiliter cognoscit futura contingentia, distinguit inter modum considerandi haec futura in seipsis et modum ea considerandi in suis causis ; et secundum priorem modum considerationis ait ea posse subdi cognitioni certae et infallibili, secundum posteriorem vero modum considerationis ait ea non posse cognosci, nisi cognitione conjecturali vel adeo omnino indeterminata, h. e. tali qua non cognoscatur de eis nisi alterutram partem contradictionis de eis verificatum iri. Ubi de mente s. Doctoris esse asserere ne a Deo quidem posse futura contingentia in aliqua sua causa certo et infallibiliter cognosci, liquet *a*) ex eo quod alioquin distinctio quam inducit inter duplicem modum quo futura contingentia cognosci possunt, esset impertinens ad solvendam quaestionem quam ibi tractare instituebat. Insuper *b*) idem liquet ex eo quod *simpliciter et universaliter et respectu cujuscumque intellectus* asserit s. Doctor futura contingentia, prouti considerantur in suis causis, non posse subjici certae et infallibili cognitioni. En quaedam ejus testimonia tale assertum disertissime continentia. In I^a, q. 14, a. 13, in corp. : « Alio modo potest considerari contingens, ut est in causa sua... *et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni*. Unde *quicumque* cognoscit effectum contingentem in causis suis tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. » De Malo, q. 16, a. 7, in corp. : « Ea quae sunt ad utrumlibet, *non possunt cognosci in suis causis determinate*, sed sub disjunctione, utpote quae erunt vel non erunt : sic enim habent veritatem. » In Sent. I, d. 38, q. 1. a. 5, in corp. : « Contingentia ad utrumlibet in causis suis *nullo modo* cognosci possunt » [nempe neque cognitione quae sit per modum scientiae neque etiam cognitione quae sit per modum conjecturae]. Quod adhuc amplius est, *c)* jam diserte loquens de sola cognitione intellectus divini, asserit s. Doctor tali cognitione, in quantum praecise respicit contingentia, prouti haec continentur in causis suis, non sciri a Deo contingentia certo et infallibiliter futura esse. Rationemque hujus sui asserti reddit ex eo quod Deus, cognoscendo effectum contingentem in causis suis, nihil aliud cognoscit quam causas hujus effectus esse plus minusve inclinatas ad eumdem producendum.

Infertque inde, si cognoscere effectum aliquem contingentem futurum esse, pro eodem accipiatur atque cognoscere hunc effectum in causis suis, nihil prohibere quominus simul stent haec duo, nempe Deum cognoscere aliquem effectum contingentem futurum esse, et nihilominus hunc effectum in seipso non esse futurum. Quod idem alibi significat, dicens, si revelatio prophetica sit solummodo impressa quaedam similitudo praescientiae divinae de futuris contingentibus consideratis prouti haec continentur in causis suis, sine falsitate prophetiae contingere posse ut id quod prophetatur, non eveniat, quia tunc sensus prophetiae est, inferiorum causarum dispositionem hoc habere ut talis effectus eveniat. Fidem horum omnium faciunt haec s. Doctoris testimonia. In Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ad 5^{m} : « Potest res contingens considerari ut est in causis suis, antequam fiat, et ibi non est necessaria, *nec ibi est scita a Deo futura esse. Non enim scit Deus effectum esse determinatum in causis suis; quia esset falsa scientia, quum in causa sua effectus determinatus non sit.* » In QQ. dispp. de Verit., q. 2, a. 12, ad 9^{m} : « Deus cognoscit rationem unius ad alterum, et sic cognoscit aliquid esse futurum respectu alterius. *Sed sic non est inconveniens quod ponatur quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit*, in quantum scilicet scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas qui non producetur. » In 2^{a} II^{ae}, q. 171, a. 6, ad 2^{m} : « Dicendum quod divina praescientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur, et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen semper conjungitur in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adaequat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis, et talia sic eveniunt sicut prophetantur, sicut illud Is. VII, 14 : Ecce virgo concipiet. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae, prout

scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus : et tunc quandoque aliter evenit quam prophetatur; nec tamen prophetiae subest falsum, nam sensus prophetiae est, quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Is. XXXVIII, 1, dicentis : Morieris et non vives, id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Jon. III, 4 : Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur, i. e. hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. » Tandem *d*) quia s. Doctor sentit futura contingentia ne a Deo quidem in causis suis certo et infallibiliter cognosci posse, idcirco ipse rationem certae et infallibilis scientiae quam de hisce futuris habet intellectus divinus, unice repetit ex eo quod futura contingentia secundum illud esse quod habebunt in seipsis, divino conspectui aeternaliter subduntur. Nam in I^{a}, q. 14, a. 13, in corp., quum praenotasset futura contingentia posse quidem infallibiliter cognosci in seipsis, non tamen in causis suis, jam volens ostendere intellectui divino horum futurorum infallibilem scientiam convenire, statim subjungit : « Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. » Cujus certe sententiae, spectato ejus nexu cum immediate antecedentibus, hic est manifestus sensus : Propterea Deum futura contingentia infallibiliter cognoscere, quia non, sicut intellectus creatus, ipse ea cognoscit tantummodo in causis suis, sed ea intuetur in ipsismet. Adde quod in QQ. dispp. de Malo, q. 16, a. 7, s. Doctor inde arguit infallibilem cognitionem futurorum contingentium esse exclusive propriam Dei, quod ad differentiam intellectus creati, qui solummodo cognoscit haec futura prout sunt in causis suis, Deus ea cognoscit in seipsis. Adde itidem quod in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ipse, usus propositionibus exclusivis, diserte pronuntiat futura contingentia, in quantum sunt certo eventura, non subjacere infallibili scientiae Dei, nisi secundum illud esse quod habent in seipsis. Nam in resp. ad 3^{m} : « Dei cognitio, inquit, *non refertur ad contingens, nisi secundum quod est in esse actuali.* » Et in resp. ad 4^{m} : « Ista res [contingens] non ponitur subjacere scientiae divinae, *nisi dum est in actu.* »

2° Dum praedeterminatores necesse habent asserere prae-

scientiam divinam, quippe quam ponant inniti decretis Dei praedeterminantibus, esse respectu usus liberi arbitrii creati suppositionem *antecedentem*, s. Thomas in oppositione ad hoc eorum assertum constanter significat praescientiam divinam respectu usus liberi arbitrii creati esse suppositionem mere *consequentem*. Eo enim conciliat praescientiam divinam cum libero arbitrio creato, quod necessitas quam in sensu composito praescientiae divinae habent actus voluntatis creatae, sequatur ex suppositione realitatis sive existentiae quam actus nostri liberi in seipsis habituri sunt. Unde et perpetuo inculcat necessitatem qua, stante praescientia divina de actibus nostris, necesse est hosce actus evenire, totam quantam in eo consistere quod omne quod est, quando est, necesse est esse. Haec porro est quidditativa ratio illius necessitatis quam s. Anselmus et Scholastici qui eum subsecuti sunt, *consequentem* appellant. Ex innumeris ferme locis in quibus praedictam doctrinam tradit s. Thomas, pauca hic apponere lubet. De Verit., q. 2, a. 12, ad 2^{m} : « Contingens refertur ad divinam cognitionem, *secundum quod ponitur esse in rerum natura ; ex quo autem est, non potest non esse tunc, quando est* : quia quod est, necesse est esse, quando est, ut in primo Perihermenias dicitur. Non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallitur, sicut et visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens. » Ibidem, in solutione ad 3^{m} : « Contingens pro tanto dicitur esse necessarium, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam praesens, non secundum quod futurum est. Nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet. Eventus enim non est nisi ejus quod futurum est, quia id quod jam est, non potest evenire ; sed verum est id evenisse, et hoc est necessarium. » In I^{a}, q. 14, a. 13, in resp. ad 2^{m} : « Si dicam : Si Deus scit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est, prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua *praesentialitate* ; et sic necessarium est, sicut antecedens : *quia omne quod est, dum est, necesse est esse* »

3° Ut amplius explicet ex infallibilitate atque necessitate praescientiae divinae respectu actuum nostrorum, non violari horum actuum libertatem atque contingentiam, perpetuo

comparat s. Thomas modum quo actus divinae cognitionis fertur supra contingentia cum modo quo visio nostra fertur supra rem aliquam praesentem, puta supra cursum Socratis. Sic in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, in resp. ad 3^{m} : « Dicendum, inquit, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiamsi futurum sit nunc, sicut visus noster transit supra ipsum, dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium, ideo dicitur quod in se consideratum, est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem, est necessarium, quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali. Et ideo simile est, sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere : quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium. Unde bona est distinctio quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata et non absoluta. » Et in QQ. dispp. de Malo, q. 16, a. 7, ad 15^{m} : « Sicut se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia quae in praesenti sunt. Unde sicut certissime videmus Socratem sedere, quum sedet, neque tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium, ita etiam ex hoc quod Deus videat omnia quae eveniunt in seipsis, non tollitur contingentia rerum. » Rursum autem quum ope talis comparationis s. Thomas studet in perspicuo ponere concordiam divinae praescientiae cum contingenti eventu rerum praescitarum, ipse ex adverso pugnat cum systemate praedeterminationis physicae. Esset enim falsa et illusoria comparatio illa divinae cognitionis et visus nostri, si ulla essent decreta praedeterminantia quae divinam cognitionem post se traherent. Est quippe manifestum non eodem modo supra contingens transire eam cognitionem cui pontem facit decretum praedeterminans, et visionem quae sola objecti praesentia nititur.

Confirmatio praedictorum petita ex doctrina veteris scholae Thomisticae.

225. S. Thomae adjungendi sunt antiquiores ejus discipuli, qui omnes cum suo magistro docent haec duo, nempe : 1° futura contingentia non posse infallibili cognitione attingi ab intellectu divino, nisi secundum quod sunt in suo esse actuali, et 2° omnem necessitatem quam actus nostri liberi derivant ex praescientia divina, refundi in existentiam horum actuum, et sic veluti circulo quodam ab eodem in idem

redire. Ita inter alios statuunt quatuor illi nobilissimi divi Thomae expositores qui omnium consensu traditionem veteris Scholae Thomisticae repraesentant, Capreolus, inquam, Deza, Cajetanus et Ferrariensis.

Capreolus, in Sent. I, d. 38, q. 1. a. 3, in resp. ad argumentum Durandi contra 1am concl. : « Quum opera voluntatis creatae sint in ea sicut in causa primo modo praedictorum [h. e. in potentia sive indeterminate], patet quod ipsa cognita et quibuscumque causis ad actum volitionis concurrentibus, non potest certitudinaliter cognosci an ipsa producet illum actum vel non producet, an ipsa impedietur vel non ; quia ipsa voluntas quae ad illum actum concurrit, nullo modo est determinata plus ad producendum quam ad non producendum , *et ideo ad hoc quod actus ejus futurus certitudinaliter cognoscatur, oportet quod videatur in se, et non solummodo secundum esse quod habet in causa sua.* »

Deza, in Sent. I, d. 40, q. 3, a. 3 : « Futura contingentia *in causa prima etiam determinata, quantum est ex ratione causalitatis. cognosci non possunt per certitudinem determinate.* »

Cajetanus, in Iam, q. 14, a. 13, in § *Ad secundam probationem*, ait « sessionem Socratis *non esse capacem ut sit terminus certae Dei notitiae, nisi secundum quod est in se certa.* » Et longe inferius, in solutione primae quaestionis ex iis quas tractat in fine : « Licet cursus Socratis sit in se et simpliciter contingens, tamen cursus Socratis, supposito quod sit, necessarius est, dum est, ut patet in I Perihermenias. Et si adjungas his quod cursus Socratis non est capax ut terminet intellectum certum, nisi ut praesens, dum est, consequens est ut cursus Socratis, relatus ad divinam scientiam, ut sic est necessarius, i. e. in statu necessitatis, quamvis in se sit contingens, et relatus ad causas proximas sit contingens. »

Ferrariensis, in L. I contra Gent., c. 67 : « Quamvis Deus cognoscat quod Antechristus erit per certitudinem, *ratio tamen certitudinis ex parte rei cognitae est quod videt ipsum in sua praesentialitate, non autem quia cognoscit ipsum in sua causa*, secundum quod dicitur cognosci ut futurus nobis. Si enim cognosceret ipsum tantum ut est in suis causis, et non cognosceret ipsum ut praesentem in

seipso, non cognosceret per certitudinem istam propositionem : Antechristus erit. »

Argumenta in oppositum facta a praedeterminantibus.

226. Ad testimonia hactenus ex s. Thoma producta multas adhibere conantur Bannesiani explicationes et solutiones, de quibus tamen facile est ostendere eas esse totidem verborum s. Doctoris depravationes et violentas a sensu quem ex contextu referunt, in sensum alienum detorsiones.

1° Ex sensu limitato quo s. Thomas asserit futura contingentia non infallibiliter cognosci a Deo in causis suis.

Dicunt 1° : Quando in I^{a}, q. 14, a. 13, et in aliis locis supra adductis s. Thomas ait futura contingentia, prouti sunt in suis causis, non posse subdi certae et infallibili cognitioni, ipse loquitur de causis horum futurorum proximis, non vero de causa eorum simpliciter prima. Itidem, quod attinet ad ipsas causas eorum proximas, ipse loquitur de hisce causis per se spectatis, non vero de iisdem, prouti stant sub decreto Dei concurrendi cum eis. — *Primum patet* ex QQ. dispp. de Verit., q. 8, a. 12 et ex 2^{a} II^{ae}, q. 171, a. 2, ad 2^{m}. In utroque enim loco s. Doctor causas illas in quibus negat futura contingentia certa cognitione attingi posse, vocat *causas proximas* vel *causas inferiores*. — *Secundum patet* ex posteriore loco modo citato. Ibi enim causas illas proximas, in quibus negat contingentia ad utrumlibet habere esse determinatum, s. Doctor vocat *causas ad utrumlibet per se acceptas*, sic significans hasce causas a se considerari in praecisione a decreto Dei concurrendi cum ipsis. Contra mentem ergo s. Doctoris propositio qua asserit futura contingentia in suis causis certitudinaliter cognosci non posse, ad talem intellectum trahitur ac si per eam negaretur praedicta futura infallibiliter cognosci posse in decretis voluntatis divinae, vel in causis suis proximis, prouti substant decretis voluntatis divinae. Ita Bannez, in I^{am}, q. 14, a. 13, concl. 3^{a}, et Gonetus, in Clypeo theologiae thomisticae, tom. I, disp. 4, a. 5, § 4.

Respondetur, *distinguendo* 1^{am} *partem antecedentis* : Quando s. Thomas locis supra a nobis adductis asserit futura contingentia, prout sunt in suis causis, non posse subjici certae et infallibili cognitioni, ipse diserte tantummodo loquitur de causis horum futurorum proximis, sumptis in praecisione a concursu divino ipsis in actu primo parato, *Neg.* Ipse diserte tantummodo loquitur de causis hisce proximis sumptis in sui complexu tum cum concursu divino ipsis in

actu primo parato tum cum ceteris ad agendum requisitis, *Subdist.* : Et hujus ratio est quod ad concludendum futura contingentia in nulla prorsus sua causa infallibiliter cognosci posse, ei satis erat ostendisse ea in causis suis proximis omnino completis cognosci non posse, *Concedo*. Et hujus ratio est quod ipse non intendebat universaliter concludere futura contingentia in nulla prorsus sua causa infallibiliter cognosci posse, *Nego* et, *negata etiam secunda parte antecedentis, neg. conseq.*

Ad probationem factam pro prima parte antecedentis, conceditur assumptum, sed negatur consequens.

Ad probationem factam pro secunda parte antecedentis, negatur assumptum — tum quia *a*) contextus ostendit causas ad utrumlibet, quatenus per se accipiuntur, esse ex mente s. Thomae causas ad utrumlibet spectatas in sui praecisione a causis ad unum magis quam ad aliud inclinantibus : existimasse autem s. Doctorem concursum Dei non esse indifferentem sed esse de numero causarum magis ad unum quam ad aliud inclinantium, nequit assumi absque hoc quod petatur principium in praesenti controversia ; — tum quia *b*) non modo de causis ad utrumlibet per se spectatis. sed etiam de iisdem spectatis in sui conjunctione cum omnibus causis magis ad unum quam ad aliud inclinantibus affirmat loco in objectione adducto s. Thomas in eis ipsarum effectus infallibiliter cognosci non posse (1).

(1) In articulo 12 quaestionis disp. 8 de Veritate, unde excerpta sunt verba quae pro probatione secundae partis antecedentis ab adversariis adducuntur, quaerit s. Thomas « utrum angeli cognoscant futura. » Ad cujus quaestionis solutionem ut viam sibi complanet, praemittit declarationem duorum, scilicet *a*) modi quo futura continentur in causis suis proximis, et *b*) modi quo sunt in causa simpliciter prima. Dumque prius horum exsequitur, facit haec verba de contingentibus ad utrumlibet : « Quidam effectus futuri sunt, quorum causae indifferenter se habent ad utrumque. Haec autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa praecipue quae dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, quum sit quasi in potentia, non progreditur effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in II Physicorum, *hujusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis ; sed si adjungantur causae illae quae causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo conjecturalis de effectibus praedictis haberi*. Sicut de his quae ex libero arbitrio dependent,

Quum a causa prima non effluant effectus contingentes nisi mediantibus causis suis proximis, manifestum est, si in

aliqua futura conjicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. »

Sufficit sane verba quae italicis characteribus expressimus, integre ob oculos lectoris repraesentasse, ut ei appareat eorum sensum depravari ab adversariis. — Asseruntur tamen in eodem articulo a s. Thoma duo alia, quae hic breviter declaranda sunt, quandoquidem ea in praesidium suae causae adversarii arripiunt.

I. Nempe principio textus modo citati s. Thomas, ut probet contingentia ad utrumlibet in causis ad utrumlibet per se acceptis ne conjecturaliter quidem cognosci posse, affert hanc propositionem Commentatoris desumptam ex commento 48 in L. II Physicorum : « Ex causa ad utrumlibet, quum sit quasi in potentia, non progreditur effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud. » Inde arguunt adversarii secundum s. Doctorem ex voluntate, eo quod ad utrumlibet se habeat, non posse exire aliquem actum, nisi ad eumdem a Deo physice praedeterminetur. Unde jam ulterius colligunt de mente esse s. Doctoris asserere futura contingentia posse a Deo infallibiliter cognosci tum in decretis suis praedeterminantibus, tamquam in prima hujus cognitionis radice, tum etiam in ipsismet causis ad utrumlibet, prouti hae substant concursui Dei praedeterminativo. At quam falsa sit haec collectio, sic facile apparere potest. Ipse quidem Averroes, a quo praedictam propositionem s. Thomas mutuatus est, non loquitur, quum hanc propositionem effert et probat, nisi de solis causis contingentibus naturalibus, uti verissime notavit Ferrariensis in l. I c. Gent., c. 82, et uti constabit legenti commentum 48 in L. II Physic., unde illa propositio desumpta est. Extendit tamen s. Thomas dictum Commentatoris ad eas etiam causas ad utrumlibet quae sunt agentia libera, quia, quamvis hujusmodi agentia, ad differentiam earum causarum ad utrumlibet quae non sunt liberae, non indigeant aliquo alio ea determinante efficienter, h. e. quantum ad exercitium actus, indigent tamen aliquo alio ea determinante formaliter, scilicet objecto apprehenso, a quo voluntas determinatur quantum ad specificationem sui actus. Et quidem hoc et non alio sensu a se accipi dictum Commentatoris, in quantum illud ab ipso extenditur ad liberum arbitrium creatum, clare significat s. Doctor in l. I c. Gent., c 82, et in Sent. I, d. 25, q. 1, a. 1, in corp.; clarissime vero in QQ. dispp. de Malo, q. 3, a. 3, ad 5^{m}. Hoc postremo loco videlicet diserte negat ex dicto illo Commentatoris consequens esse liberam voluntatem creatam determinari ab alio quam a seipsa ad exercitium actus, nempe ad agendum vel non agendum, ad agendum hoc vel illud. En argumentum quod ibi sibi solvendum proponit : « Omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cujus voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod diabolus sit causa peccati. »

hisce suis causis proximis, prouti positione tum concursus Dei in actu primo parati tum ceterorum ad agendum requisitorum, sunt omnino completae, effectus contingentes infallibi-

Responsio s. Doctoris est : « Dicendum quod voluntas, quum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, *nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.* »

II. In eodem articulo 12 quaestionis disp. 8 de Verit., continuo post verba superius recitata, jam progrediens ad declarandum alterum eorum in quibus solutionem quaestionis a se propositae fundare parat, ita decernit s. Doctor : « Omnes autem hujusmodi effectus [h. e. tam ii qui contingenter quam ii qui necessario sunt futuri], qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit. » In hisce s. Doctoris verbis mirifice se jactant Bannesiani, contendentes in iis suam sententiam de decretis Dei quae sint praedeterminantia, luculenter expressam inveniri. Quam eorum interpretationem recoxit nuperus ille consarcinator operis cujus est titulus : Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae (in parte II, c. 4, a. 4, pp. 155 et seqq., et in parte III, c. 4, a. 3, pp. 412-413). At quam sit absona haec interpretatio, patebit consideranti nihil haberi in verbis allatis quod non omnes catholici profiteantur et profiteri cogantur. Quis enim catholicus neget aut negare audeat providentiam divinam esse de omnibus in particulari? Quis itidem catholicus neget aut negare audeat, id quod inde necessario nectitur, in decretis videlicet providentiae divinae, quae absoluta sunt, omnes effectus futuros, etiam eos qui sunt contingentes ad utrumlibet, habere omnimodam determinationem? Quis tandem ex catholicis non concedat, id quod solum ex duobus praedictis concludere intendit s. Doctor, ab angelis videlicet, Deum per essentiam videntibus, in decretis providentiae divinae certitudinaliter cognosci futura ad utrumlibet, non quidem omnia omnino, sed plura vel pauciora, secundum quod perfectius vel minus perfecte essentiam divinam intuentur angeli? At vero, his omnibus concessis, adhuc indecisum manet utrum determinatio quam in decretis voluntatis divinae habent futura contingentia, *antecedat* omnem divinam praescientiam horum futurorum, et sic sit prima radix divinae praescientiae, an vero ea *consequatur* aliquam divinam praescientiam futurorum contingentium eidemque innitatur, Haec porro est quaestio quae de modo quo Deus cognoscit futura contingentia, inter Bannesianos et Molinianos controvertitur. Quam quidem quaestionem loco citato non tractat s. Doctor; quomodo tamen solvenda sit, non obscure ibi indicat, quando breviter demonstrans id quod asseruerat, scilicet in prima causa omnia futura esse determinata, veluti primam hujus asserti rationem hanc assignat, quod prima causa « sua praesentialitate omnia intuetur. » Clariusque hanc solutionem effert in QQ. dispp. de Verit., q. 6, a. 3, ad 6^{m}. ubi agens de certitudine praedestinationis, quae est pars praecipua providentiae divinae, ita pronuntiat : « Veritas praedestinationis et praescientiae *respicit futurum ut est praesens*, ut in quaest. de scientia Dei [q. 2, a. 12] dictum est, *et ideo certitudinem habet.* »

liter cognosci non possint, eos neque in causa prima, spectata in praecisa ratione causae, infallibiliter cognosci posse. Et propterea, ut concludere posset futura contingentia in nulla prorsus sua causa, prouti est praecise causa, infallibiliter cognosci posse, s. Thomas satis habuit ostendere ea in causis suis proximis, prouti sunt omnino completae, infallibiliter cognosci non posse. Esse autem revera de mente s. Doctoris asserere contingentia, si nulla eorum *praesupponatur* cognitio in seipsis, neque in causa sua prima, h. e. in hujus decretis, neque in causis suis proximis, prouti hae substant decretis voluntatis divinae, infallibiliter cognosci posse, liquet tum ex modo ejus arguendi et concludendi, tum ex disertis ejus verbis, tum ex iis quae habet de defectu infallibilis connexionis inter decreta divina spectata in praecisa ratione causae physice influentis et certum eventum futurorum contingentium.

Etenim 1° s. Doctor, tradens *ex professo* modos quibus futura contingentia sint cognoscibilia, modum ea cognoscendi *in causis suis* non dividit nisi contra solum modum ea cognoscendi *in seipsis*. Ex quo palam fit eum sub priore hujus suae divisionis membro vel directe vel saltem ex consequenti comprehendere omnem modum cognoscendi futura contingentia qui sit alius a modo ea cognoscendi in seipsis. Alioquin enim divisio quam inducit, esset manca et diminuta, ideoque nec apta ad concludendum id quod intendit. Quia ergo de priore illo suae divisionis membro, h. e. de modo cognoscendi contingentia in causis suis, ipse universaliter asserit per eum non posse cognosci contingentia infallibiliter, necesse est dicere secundum s. Doctorem effectus contingentes neque ut sunt in causa sua prima, spectata in praecisa ratione causae, neque ut sunt in causis suis proximis, tametsi completis et substantibus concursui divino in actu primo parato, subdi posse certae et infallibili cognitioni.

2° Si s. Thomas existimasset futura contingentia infallibiliter cognosci posse in decretis voluntatis divinae, tamquam in prima hujus cognitionis radice, hujus modi ea cognoscendi proculdubio meminisset iis in locis ubi data opera inquirit in rationem certae cognitionis quam de hisce futuris Deus habet. Id enim intererat ad ejus scopum : eo quippe modo non indicato et tamen vero reputato, ipse neque integre

neque radicitus solvisset quaestionem quam ibi tractare instituebat Proque modo facillimo explicandi undenam trahat divina praescientia futurorum contingentium suam infallibilitatem, intulisset alium modum id explicandi difficillimum; quum intellectu creato vix ac ne vix quidem capi possit quomodo possibile sit futura contingentia habere ab aeterno certitudinem et determinationem in semetipsis. Quia ergo rationem cur divina cognitio futurorum contingentium sit infallibilis, s. Doctor nunquam assignavit ex parte decretorum voluntatis divinae, sed semper et unice eam refudit in veritatem quam ab aeterno futura contingentia habent in semetipsis, rursum necesse est concludere ab eo negari haec futura infallibiliter cognosci posse in decretis voluntatis divinae tamquam in prima hujus cognitionis radice.

3° Necessitatem quam in sensu composito cum praescientia divina habent actus voluntatis creatae, s. Thomas ex eo capite conciliat cum eorumdem actuum contingentia et libertate, quod ad praescientiam divinam *praesupponitur* illud esse quod actus nostri liberi in seipsis habituri sunt, quodque per consequens, stante suppositione praescientiae divinae, nostri actus liberi non sunt necessarii, nisi ea necessitate qua omne quod est, quando est, necesse est esse. Sed talis ratio conciliationis ab eo inita est illusoria et falsa, si ponatur Deum primario cognoscere futura contingentia in decretis suae voluntatis. Stante quippe tali positione, necessitas quam in sensu composito cum praescientia divina habent actus voluntatis creatae, descendit tamquam ex prima radice ex determinatione quam independenter ab esse quod in seipsis hi actus habituri sunt, iidem ab aeterno habent in efficacibus et praedefinientibus decretis voluntatis divinae. Nisi ergo dici velit s. Thomam, quando inducit praedictum modum conciliandi praescientiam divinam cum libero arbitrio creato, suos lectores ludificare, nequit effugi conclusio ab eo negari decreta voluntatis divinae esse primam radicem infallibilis cognitionis quam intellectus divinus habet de futuris contingentibus.

Cujus conclusionis veritas elucescit ceteroquin 4° ex expressis s. Doctoris verbis. Nam agens de concordia praescientiae divinae cum libertate actuum nostrorum, ipse diserte negat hosce nostros actus referri ad infallibilem Dei cognitionem

secundum aliud esse quam illud quod in aliqua temporis differentia in seipsis habituri sunt. « Divina cognitio, inquit, in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ad 3^m, *ad ipsum* [h. e. ad contingens] *non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali.* » Et ibidem, in resp. ad 4^m : « Ista res [contingens], inquit, non ponitur subjacere divinae scientiae, nisi secundum quod est in esse actuali. »

5° In Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, in corp., uti et in aliis locis suorum operum quamplurimis, eam agnoscit s. Thomas differentiam inter causas effectuum necessariorum et causas effectuum contingentium ad utrumlibet, quod in illis effectus infallibiliter cognosci possunt, in his vero nullo modo. Unde tale enascitur argumentum. Quando s. Thomas concedit effectus necessarios infallibiliter praesciri posse in suis causis, vel considerat hujusmodi causas sejunctim a decreto voluntatis divinae concurrendi cum ipsis, vel eas considerat prout tali decreto substant. *Si primum*, falsum est effectus necessarios in suis causis infallibiliter cognosci posse ; quandoquidem, secluso decreto Dei concurrendi, nullae causae secundae aliquid operari possunt. *Si secundum*, ergo quum negat s. Thomas effectus contingentes ad utrumlibet posse similiter in suis causis cognosci, ipse has quoque causas sumit prout substant decreto Dei concurrendi cum ipsis ; quia secus non staret differentia ab eo assignata inter causas necessarias et causas ad utrumlibet, quantum ad modum quo in ipsis sui effectus sunt cognoscibiles. Et, per consequens, secundum s. Thomam decretum voluntatis divinae concurrendi cum causis secundis non est praedeterminativum ; quia, si esset hujusmodi, in causis ad utrumlibet, prout substant tali decreto, contingentia ad utrumlibet infallibiliter cognosci possent, et sic rursum intercideret differentia a s. Doctore assignata inter causas necessarias et causas ad utrumlibet. Ergo secundum s. Doctorem decreta voluntatis divinae non sunt intellectui divino primaria ratio infallibiliter cognoscendi futura contingentia ; quia si hanc ipse sententiam teneret, consequenter poneret concursum Dei esse praedeterminativum.

Cujusmodi concursum ab eo excludi, accipitur etiam 6° ex doctrina quam tradit in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, in corp., versus initium. Ait ibi contingentia duplici ratione videri

effugere cognitionem divinam, nempe — *primo quidem*, quia scientia Dei, in quantum est causa, est causa necessaria et immutabilis : unde videntur omnia quae sunt, necessario ab ea procedere ; — *secundo vero*, quia scientia Dei, in quantum est scientia, requirit determinationem et certitudinem in scito, quam contingentia excludit. Tum subdit, de primo horum satis manifeste accipi posse per ipsum non removeri scientiam contingentium a Deo. Quod probat, solutionem suam fundans in universali aliquo principio, quod sic enuntiat : « Quandocumque sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam. » Rationemque hujus principii assignat ex eo quod « virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. » Qua postrema propositione manifestum est ab eo edici concursum quo Deus in actu primo paratus est concurrere ad effectus causarum secundarum, esse natura sua indifferentem. Quippe *a*) propter hoc causa aliqua secunda est contingens, quia ipsa potest esse in rerum natura nec tamen sequi effectus ; proindeque falso assereret s. Doctor virtutem causae primae, prouti jam est recepta in causa proxima contingente, induere modum contingentiae hujus causae, nisi ea virtus, h. e. concursus Dei in actu primo, stare posset cum defectu effectus. — Ceterum *b*) hoc a s. Doctore intendi asseri per praedictam propositionem, liquido constat ex exemplo solis quo utitur ad manifestandam ejusdem propositionis veritatem. « Ut patet, inquit, in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem impediri potest, quamvis motus solis invariabilis sit. » Ibi manifestum est hoc quod est virtutem causae primae recipi in causa proxima contingente secundum modum causae proximae contingentis, pro eodem sumi a s. Doctore atque hoc quod est virtutem qua concurrit causa prima ad effectum causae proximae contingentis, stare posse cum impeditione effectus. Nam si sit quidem indifferens concursus hujus causae primae et necessariae, quam veteres ponebant esse solem, non tamen sit indifferens concursus omnis alius causae primae et necessariae, sane ex hoc quod concursus solis non tollit contingentiam ab effectu causae proximae, nullatenus apparere potest etiam per con-

cursum alius cujusvis causae primae et necessariae non tolli contingentiam ab effectibus causarum proximarum. — Quod vero omnem ansam dubitandi de mente s. Doctoris praecidit, *c*) ipse, concludendo suam probationem, asserit eodem modo Deum influere in effectus omnium causarum secundarum, quo modo immediate ante explicaverat solem influere in effectus harum causarum inferiorum. « *Similiter*, inquit, scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum. » Accedit *d*) quod solutionem primae difficultatis a se motae tradere parans, s. Doctor dixerat *satis manifeste posse accipi* per scientiam Dei, in quantum consideratur sub praecisa ratione causae, non tolli contingentiam effectuum a Deo scitorum. Quod profecto non dixisset neque dicere potuisset, si existimasset concursum Dei esse praedeterminativum. Nam quo modo talis concursus cohaerere possit cum libertate actuum nostrorum, fatentur Bannesiani menti humanae satis patere non posse : unde aiunt horum inter se concordiam esse mysterium quod aequiparabile sit mysterio sanctissimae Trinitatis. — Manifestissime vero *e*) mentem suam s. Doctor de re proposita declarat, quum, priusquam solvat alteram difficultatem quam moverat, eam, quantum ad dubitationem quam parit, comparat cum difficultate priore quam jam diluerat. « Sed adhuc manet dubitatio major de secundo, » inquit. Quod continuo probat, haec subdens : « Quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris ; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. » Ubi jam disertissime pronuntiat concursum Dei esse indifferentem, haud secus atque concursus solis est indifferens. Magisque adhuc inculcans differentiam quae, quantum ad infallibilem connexionem cum effectu, est inter scientiam Dei spectatam sub praecisa ratione causae et scientiam Dei spectatam sub praecisa ratione scientiae, sic pergit dicere : « Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc esse cursurum et iste deficiat a cursu : *et hoc est propter certitudinem scientiae, et non propter causalitatem ejus* (1). »

(1) Juverit hic integre ob oculos lectoris posuisse locum in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, unde proxime argumentati sumus. Sic porro habet :

Quid plura ? In I^a, q. 14, a. 13, ad 2^m, agens s. Doctor de antecedente hujus conditionalis : « Si Deus scivit hoc

« Respondeo dicendum quod propter hujusmodi difficultates quidam philosophi (ut Averroes, in XII Metaph., text. 10 et 51) negaverunt Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri ; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulationis, quae est ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in XXXVI^a dist., q. 1, a. 1, ostensum est ; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiae. Contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo, propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius ; unde quum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium. Secundo, propter ordinem scientiae ad scitum ; quia quum scientia Dei sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandocumque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam ; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa, ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum. Et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi ; sed mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secundo : quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris ; sed scientia Dei non potest stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu ; et hoc est propter certitudinem scientiae, et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire, ad hoc ut sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito. »

Tunc jam aggrediens solutionem secundae rationis dubitandi quam principio proposuerat, ostendit s. Doctor infallibilem connexionem quam scientia Dei rationis suae certitudinis habet cum eventu futurorum contingentium, provenire ex eo quod ad divinam scientiam contingentium aliquo modo praesupponuntur ipsimet effectus contingentes secundum quod habent esse determinatum in semetipsis. Unde hanc alteram partem corporis articuli ita concludit : « Et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet

futurum esse, illud erit, » ait non posse poni in eo scientiam Dei considerari ut est causa rerum, « quia falsa esset conditionalis, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens. » At profecto, si concursus Dei esset praedeterminativus, praedicta propositio conditionalis, etiamsi accipiatur in sensu causali, non esset falsa : posito enim ejus antecedente, intrinsece repugnaret non poni ejus consequens ; hoc autem sufficit ad veritatem propositionis conditionalis.

Ex hisce omnibus tale conficitur argumentum : Quod, quantum est praecise per suam causalitatem, non habet infallibilem connexionem cum effectu, in eo, in quantum est praecise causa, nequit infallibiliter cognosci effectus. Sed secundum s. Thomam decreta voluntatis divinae, quantum est per formalem rationem ipsorum causalitatis, non habent infallibilem connexionem cum effectibus causarum contingentium : docet quippe s. Doctor in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 1, et in aliis locis ferme innumeris, scientiam Dei *non esse causam rerum, nisi prouti sibi habet adjuncta decreta voluntatis divinae*, et nihilominus ipse negat inter scientiam Dei, *ut est praecise causa*, et effectus causarum contingentium intercedere infallibilem connexionem. Ergo secundum s. Doctorem in Deo, ut est praecise causa, h. e. in decretis voluntatis divinae, quantum est per formalem rationem causalitatis ipsorum, impossibile est a Deo contingentia infallibiliter cognosci (1).

certam scientiam Deum habere, quum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est, quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest. »

(1) Argumenta quae prompsimus ex doctrina tradita a s. Thoma in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, impugnare nititur nuperus ille auctor qui operi suo titulum fecit : « Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae. » Et primo quidem impugnat argumentum quod sumitur ex similitudine quae secundum s. Thomam obtinet inter efficientiam solis et efficientiam Dei respectu eorum effectuum qui ab utraque causa prima procedunt mediantibus causis proximis. Ait in eo argumento committi sophisma analogiae, quia in eo ex aliquali similitudine procedatur ad concludendum aliam similitudinem. Probatque hoc suum assertum, dicens in eo dumtaxat reponi a s. Doctore similitudinem inter efficientiam solis et efficientiam Dei, quod tam virtus Dei quam virtus solis recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae : talem autem similitudinem ab eo assertam stare posse sine hoc quod ponatur con-

227. Dicunt 2° : S. Thomas pluribus suorum operum locis diserte docet Deum omnia futura contingentia infallibiliter cognoscere tum in causis eorum proximis, sed completis et determinatis, tum in se, ut in causa simpliciter prima.

2. Ex doctrina s. Thomae de Deo omnia cognoscente

cursum Dei esse indifferentem sicut concursus solis est indifferens (Cf. opus modo memoratum, parte III, c. 2, a. 3, § 2, pp. 270 et seqq.).

At vero, quum ita evadere conatur adversarius, dupliciter fallit : nam et falsum assumit et falsum supponit. — *a*) *Falsum assumit.* Contra enim atque asserit, verba quae ex s. Thoma adducit, eo valent ut significetur concursum Dei, haud secus atque concursum solis, esse indifferentem. Quod quidem patet, si ratio habeatur constantis usus loquendi s. Doctoris. Eo quippe axiomate : « Quod recipitur in alio, est in eo secundum modum recipientis, » semper s. Doctor intendit significare, id quod recipitur in alio, prouti jam est in ipso, habere modum recipientis. Quando ergo dicit s. Thomas virtutem causae primae recipi in causa secunda secundum modum causae secundae, perinde est atque si dicat virtutem causae primae, quando jam est recepta in causa secunda contingente, habere modum contingentiae qui est proprius causae secundae contingentis. Et, per consequens, s. Doctor verbis praedictis significat concursum Dei esse indifferentem, quia contingentia alicujus virtutis in causando excludit determinationem ad unum. — Insuper *b*) idem ille adversarius in sua responsione *falsum supponit.* Non enim, ut ipse supponit, s. Thomas, quando affert similitudinem illam inter concursum solis et concursum Dei, profert solummodo verba quae ipse adducit : immo s. Doctor diserte significat in eo stare similitudinem illam solis et Dei quod, sicut concursus solis, in actu primo consideratus, potest stare cum defectu effectus, ita etiam concursus Dei, in actu primo consideratus, potest stare cum defectu effectus. Ex quo apparet in argumento quod adversarius carpit, non ex aliquali similitudine concludi aliam similitudinem, sed ex negatione definitionis concludi negationem definiti. Est quippe de definitione concursus praedeterminativi quod talis concursus non potest stare cum defectu effectus; proindeque, quando s. Thomas negat concursum Dei non posse stare cum defectu effectus, ipse negat concursum Dei esse praedeterminativum.

Idem adversarius aliter respondet eidem argumento, dicens a s. Doctore in pluribus suorum operum locis aperte doceri illud esse discrimen inter concursum solis et concursum Dei, quod ille concursus sit indifferens, hic vero non sit indifferens. Probatque suum assertum, adducens tum ex Metaph. VI, lect. 3ª, tum ex Iª, q. 19, a. 6, ad 3ᵐ, tum ex Sent. I, d. 47, q. 1, a. 1, ad 3ᵐ, quaedam testimonia in quibus docet s. Doctor virtutem corporis coelestis impediri posse a suo effectu vel propter indispositionem materiae vel per defectum causae secundae; causalitatem vero Dei, circa ea quae Deus absolute vult, per nihil horum impediri posse quin suum effectum consequatur, quia tum materia omnesque ejus dispositiones, tum etiam totus ordo causarum praecedentium, secundum quod sunt non impeditae, subjacent voluntati Dei consequenti.

At vero, quum ita arguit nuperus ille auctor, committit fallaciam elenchi. Non enim illud ei demonstrandum erat, causalitatem Dei respectu eorum quae Deus vult voluntate absoluta, esse efficacem et inimpedibilem : talem quippe propositionem non solus docet s. Thomas, sed cum eo docent auctores catho-

biliter cognoscere tum in causis ipsorum proximis, prout substant determinationi et dispositioni causae primae, tum

lici omnes ; verum illud oportebat ab eo ostendi, ex mente s. Doctoris causalitatem Dei, respectu eorum effectuum contingentium quos Deus vult fieri voluntate absoluta, non trahere suam inimpedibilitatem ex praesupposita aliqua praescientia voluntatem Dei in concipiendis suis decretis dirigente, sed tantummodo ex formali ratione causalitatis praecise spectatae. Hoc autem posterius in testimoniis ab adversario adductis nullatenus docet s. Thomas ; immo in locis unde ea testimonia excerpta sunt, plane oppositum docet. Nam in Sent. I, d 47, q. 1, a. 1, in corp., ait voluntatem Dei consequentem, quae absoluta est, esse inimpedibilem eodem modo quo praescientia divina est inimpedibilis ; unde autem habeat praescientia ut sit inimpedibilis, statim addit dicendo « ei subjacere rem secundum illas conditiones *quibus in actu consistit.* » Et ibidem in resp. ad 2^{m}, jam componens invincibilitatem sive inimpedibilitatem voluntatis Dei consequentis cum contingentia rerum, ait vi voluntatis Dei consequentis effectum non esse necessarium nisi necessitate conditionata, « sicut, inquit, et de praescientia dictum est in d. 38, q. 1, a. 5. » In loco autem ad quem ibi remittit, dixerat propterea praescientiam Dei non inducere nisi necessitatem conditionatam, quia ad eam *aliquomodo praesupponitur res secundum illud esse quod habet in semetipsa.* Ex quo manifestum redditur secundum s. Doctorem inimpedibilitatem voluntatis Dei absolutae *radicari* in inimpedibilitate praescientiae divinae, quandoquidem nonnisi mediante praescientia divina voluntas divina potest inducere eamdem illam necessitatem conditionatam quam actibus nostris liberis, prout substant praescientiae divinae, s. Doctor loco citato attribuerat. Ceterum paulo ante, in Sent. I, d. 46, q. 1, a. 1, in corp., de voluntate Dei consequente, quatenus versatur circa ea quae pendent a libero arbitrio creato, expressis verbis asseruerat s. Doctor ad eam *praesupponi praescientiam operum.* Eamdemque doctrinam haud obscure innuit in I^{a}, q. 19, a. 6, ad 1^{m}, et in Metaph. VI, lect 3^{a}, in fine.

Secundo loco, impugnat idem adversarius argumentum quod pro concursu Dei indifferenti sumitur a nostris auctoribus ex hisce s. Thomae verbis : « Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu ; et hoc est propter certitudinem scientiae, et non propter causalitatem ejus. » Ait in hisce verbis s. Doctorem non loqui nisi de scientia Dei considerata in praecisione a causalitate ejusdem, et sic mirum non esse quod de infallibili connexione quam scientia divina, prout sub tali praecisione consideratur, habet cum scito, ipse pronuntiet eam non provenire a causalitate scientiae. Eumque sensum revera a s. Doctore intendi, probat ex eo quod quando s. Doctor principio articuli proposuerat secundam rationem dubitandi, ipse sibi objecerat quod « scientia, ratione suae certitudinis, *etiam exclusa causalitate*, requirit determinationem in scito, quam contingentia excludit. » « Quis tam caecus esse possit, inquit, ut non videat s. Doctorem in secunda difficultate quam proponit, solummodo considerare scientiam divinam, praecise ut scientia est, non autem ut est causa?... Quia exclusa est causalitas,

in seipso tamquam in causa prima et universalissima. Ergo; quando s. Doctor iisdem vel aliis locis docet Deum cognoscere futura contingentia in seipsis, ipse non intendit dicere hunc esse solum vel saltem primarium modum quo Deus haec futura certo cognoscit.

Probatio primae partis antecedentis. In I^{a}, q. 14, a. 13, et in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ait s. Doctor Deum « *non tantum cognoscere futura contingentia ut sunt in suis causis*, determinatis scilicet et completis, *sed etiam prout sunt in seipsis.* » Quod repetit in 2^{a} II^{ae}, q. 171, a. 6, ad 2^{m}, ubi ait « Deum dupliciter intueri effectus contingentes et futuros : uno modo, ut sunt in seipsis praesentes aeternitati; alio modo, *ut sunt in suis causis secundis*, » determinatis scilicet per concursum praevium causae primae. Idem habet in L. I Summae contra Gent., c. 68, ubi docet « Deum non solum cognoscere res secundum quod in seipsis sunt, *sed etiam secundum quod sunt in causis suis* : ipsum enim cognoscere ordinem causae ad suum effectum. »

Probatio secundae partis antecedentis. In Summa contra Gent., libro I, c. 66, ait s. Doctor : « Ea quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus *secundum quod sunt in potentia sua*, et in propriis causis, et in seipsis. » Et in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, agens de divina cognitione

utique hoc [i. e. infallibilis connexio praedicta] est propter certitudinem scientiae, et non propter causalitatem ejus. »

At vero nemo hic caecutit in plena luce, nisi solus adversarius, qui ne id quidem videt quod in verbis citatis se agere s. Thomas apertissime profitetur. Nempe in hisce verbis nondum solvit s. Doctor secundam difficultatem quam proposuerat, ut sic locus esse possit interpretationi adversarii; sed, contra, difficultatem hanc exaggerat, dicens eam esse majorem quam difficultatem prius a se solutam. Rationemque cur sit major, statim assignat, dicens scientiam, ut est praecise scientia, habere infallibilem connexionem cum re scita; non autem, uti assumebat prima difficultas, scientiam, ut est praecise causa, habere infallibilem connexionem cum suo causato. Ex quo apparet in praedictis verbis non excludi a s. Thoma considerationem causalitatis scientiae divinae : qui enim duo inter se comparat, is non abstrahit ab uno eorum inter quae fit comparatio. — Adde quod interpretatio adversarii imponit s. Thomae propositionem perquam nugatoriam. Quid enim potest esse magis nugatorium quam dicere, si scientia divina consideretur in praecisione ab omni sua causalitate, tunc infallibilem connexionem quam sub tali praecisione ipsa intelligitur habere cum re scita, non posse intelligi provenire a causalitate ipsius ?

futurorum contingentium : « Patet, inquit, quod Deus ab aeterno *non solum videt ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura*, sed ipsum esse rei intuebatur. » Ubi Deo duplicem adscribit cognitionem futurorum contingentium, unam qua Deus ea cognoscit in seipso ut in causa, aliam qua ea cognoscit in seipsis, ut sunt in sua aeternitate praesentia. Accedit locus ex Summa c. Gent., libro I, c. 67, ubi ait s. Doctor effectus etiam contingentes posse cognosci in suis causis determinatis et completis et non impeditis. Ex quo profecto sequitur secundum s. Doctorem Deum in decreto voluntatis suae omnia futura contingentia cognoscere posse : est enim decretum voluntatis divinae causa efficacissima omnium futurorum, quae non impeditur, sed neque impediri potest per aliquam causam secundam aut per aliquam mutationem voluntatis divinae. — Atque hinc est quod s. Doctor usque repetit et inculcat Deum omnia futura contingentia cognoscere in se tamquam in causa prima et universalissima. Sic in QQ. dispp. de Verit., q. 2, a. 12, ubi inquiritur utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat : « Deus, inquit, cognoscit res, *in quantum est causa earum*. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit. » Et in Summa c. Gent., L. I, c. 66 : « Cognitio Dei, inquit, est de rebus omnibus per causam : *se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit*. » Et ibidem, c 68 : « Oportet ostendere, inquit, quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat *in virtute causae, quum ipse sit universale essendi principium*... Sic Deus cognoscendo suam essentiam, alia cognoscit, *sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis... Cognoscit igitur cogitationes et affectiones mentis.* » Et ibidem, in fine : « Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis ; *non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari*. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu omnium

motuum voluntatis, *ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit.* » In idem redit quod s. Doctor alibi docet, Deum videlicet omnia, etiam ea quae sunt contingenter futura, cognoscere sive in suis ideis, h. e. in rationibus sui intellectus, prout habent sibi adjuncta decreta voluntatis divinae, sive in ordine providentiae suae, omnia quae sunt futura in particulari praedefinientis. Sic in QQ. dispp. de Verit., q. 8, a. 12 : « Omnes hujusmodi effectus [contingentes], inquit, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit » Et ibidem, q. 3, a. 6 : « Idea proprie dicta respicit practicam cognitionem, non solum in actu sed in habitu. Unde quum Deus de his quae facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse ejus quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eo modo sicut est eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, *quia ad ea quae sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinae voluntatis*, non autem ad ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt : et sic de hujusmodi habet quodammodo indeterminatas ideas. » Ibidem, a. 7 : « *Quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei*, secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus ex ejus praedefinitione proveniunt, *ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum ideas ponimus.* » Et ibid., a. 8 : « *Ponimus etiam quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo* oportet nos singularium ponere ideas. » Tandem in I^{a}, q. 14, a. 13 : « Omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, *non solum ea ratione qua rationes rerum* [per decreta voluntatis divinae ad unam partem contradictionis determinatas] *apud se habet*, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. »

Ita Bannez, in I^{am}, q. 14, a. 13, prop. 3^{a}; Didacus Alvarez, De auxiliis, l. II, disp. 10, concl. 1^{a}; Gonet, Clypeus theologiae thomisticae, disp. 4, a. 4, § 1, et nuperus auctor operis cujus est titulus : Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae, parte III, cap. 4, § 3, pp. 412 et seqq.

Qui tamen auctores non singuli omnia testimonia quae modo producta sunt, afferunt, sed alii alia.

RESPONDETUR, *negando antecedens* in sensu adversariorum, utraque ejus parte intendentium asserere decreta voluntatis divinae esse ex sententia sancti Thomae primariam rationem quare Deus futura contingentia infallibiliter cognoscat. Unde in eodem sensu *negatur etiam consequens*.

Ad probationem factam pro prima antecedentis parte respondetur, ex testimoniis adductis, modo accipiantur in sensu contextui, in quo jacent, conformi, non sequi intentum adversariorum, sed plane oppositum. Etenim 1° propterea in I^{a}, q. 14, a. 13 et in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, asserit s. Thomas Deum cognoscere futura contingentia non tantum in causis suis sed etiam in seipsis, quia si in causis suis ea tantum cognosceret, ejus cognitio contingentium non esset infallibilis. Patet talis horum verborum sensus ex eorumdem nexu cum immediate antecedentibus. Proxime enim dixerat s. Doctor futura contingentia, prout sunt in causis suis tantum, *a nullo* intellectu infallibiliter cognosci posse. Tum continuo subdit : « Deus autem cognoscit omnia contingentia *non solum* prout sunt in suis causis, *sed etiam* prout unumquodque eorum est actu in seipso. » Ac si diceret : Divinus intellectus non est talis intellectus qui, sicut intellectus creatus, futura contingentia cognoscat tantum prout sunt in causis suis, sed ea cognoscit prout sunt praesentia in seipsis; et inde est quod in eo cognitio futurorum contingentium, ad differentiam cognitionis horum futurorum quae est in intellectu creato, est infallibilis. — 2° In 2^{a} II^{ae}, q. 171, a. 2, ad 2^{um}, ait quidem s. Thomas « divinam praescientiam respicere futura contingentia secundum duo, scilicet secundum quod sunt *in seipsis*, in quantum ipsa praesentialiter intuetur, et secundum quod sunt *in suis causis*, in quantum videt ordinem causarum ad effectus. » Verum paulo post addit divinam praescientiam, quantum est praecise per respectum quem habet ad futura contingentia, prout sunt in causis suis, non infallibiliter connecti cum effectu contingenter futuro. Unde et infert non omnia quae divinitus praenuntiantur a prophetis, revera evenire. Et hujus illationis rationem assignat ex eo quod quandoque contigit ut « prophetica revelatio sit impressa similitudo divinae praescientiae, prout scilicet co-

gnoscit ordinem causarum ad effectus. » Eamdemque doctrinam jam antea tradiderat in ejusdem quaestionis articulo 1°, in corpore. Ex quibus apparet ejus mentem obliquari ab adversariis, quando ejus verba, quae supra adducta sunt, interpretantur de infallibili cognitione futurorum contingentium quae Deo competat vel propter hoc solum quod causas horum futurorum perspectas habet. Estque per se manifestum per hoc quod dicitur Deum cognoscere ordinem causae contingentis ad effectum, tantummodo asseri Deum cognoscere effectum contingentem secundum omnem modum cognoscibilitatis quem habet in causa sua, non vero insuper per hoc asseri divinam cognitionem, quantum est praecise per talem modum cognoscendi effectum contingentem, esse certam et infallibilem. Immo manifestum est vi praedictae propositionis hujus oppositum asseri, quandoquidem *ordo causae contingentis ad effectum* stat in hoc quod, sicut effectus potest sequi, ita etiam potest non sequi. — Ex quo accipitur etiam 3° nihil facere pro causa adversariorum similem prorsus propositionem quam ponit s. Doctor in L. I Summae contra Gentes, c. 66, quamque ibi ita enuntiat : « Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis : cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. » — Nec instari potest dicendo ex modo quo ex hac propositione ibi arguit s. Doctor palam fieri de mente ejus esse per eam asserere Deum vel eo solo quod videt ordinem causae contingentis ad effectum, infallibiliter cognoscere effectum. Ita instari nequit, inquam ; quia, ut valeret talis instantia, oporteret ut vi praedictae propositionis s. Doctor ex eo quod Deus cognoscit causam contingentem, colligeret ab eo infallibiliter cognosci effectum contingentem : hoc autem ipse neutiquam facit ; sed, contra, propter hoc praedictam propositionem ipse inducit, ut ex eo quod Deus cognoscit hunc effectum, qui sunt res artefactae, concludat a Deo etiam cognosci causam hujus effectus, quae est conceptio formae artificiati et efficax propositum talem formam inducendi in materiam exteriorem. De qua sane conclusione manifestum est eam tenere, sive demum antecedenter ad productionem rei artefactae ea res in causa sua completa contineatur determinate, sive in ea contineatur indeterminate : utrumcumque enim

horum dicatur, necesse est ut, si effectus sit positus, posita sit etiam causa ipsius. Adde quod ad hanc suam causam, quae est conceptio intellectus et efficax propositum voluntatis, res artefacta non habet habitudinem contingentem, sed necessariam : unde, etiamsi in argumento quod loco citato facit s. Doctor, concluderetur cognitio effectus ex cognitione causae, adhuc sententia adversariorum nihil inde juvaretur.

Ad probationem factam pro secunda antecedentis parte, respondetur eodem ferme modo, dicendo videlicet omnia s. Thomae testimonia quae in ea adducuntur, referre ex contextu vel ex scopo s. Thomae sensum plane oppositum ei ad quem ab adversariis detorquentur.

Scilicet 1° quando in L. I Summae contra Gentes, c. 66, s. Thomas pronuntiat « ea quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, Deum cognoscere secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis et in seipsis, » ipse, uti contextus perspicue ostendit, intendit dicere omnia praedicta cognosci a Deo : in sua potentia, *quasi suae virtuti possibilia;* in propriis causis, *quasi ex eis vel certo secutura, si sint necessaria, vel non certo secutura, si sint contingentia* ; in seipsis denique, *quasi in proprio suo esse habentia omnimodam determinationem et certitudinem.*

Quod vero 2° in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ait s. Doctor « Deum ab aeterno non solum vidisse ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuitum esse, » hoc ideo dicit, quia, si Deus videret quidem ordinem sui ad rem contingentem, non tamen simul intueretur ipsum esse quod res contingens in seipsa habitura est, cognitio qua ipse cognoscit rem contingentem futuram esse, non foret infallibilis. Patet hanc esse mentem s. Doctoris — tum *a*) ex eo quod sensus quem comminiscuntur adversarii, directe opponitur ejus scopo, qui in discursu ubi praedicta verba proferuntur, est concludere propterea certitudinem praescientiae divinae non officere contingentiae rerum scitarum, quia ad certitudinem praescientiae quam Deus habet de rebus contingentibus, aliquo modo praesupponuntur hae res secundum illud ipsissimum esse quod habiturae sunt in semetipsis; — tum *b*) ex eo quod in eodem discursu, paulo ante praedicta verba, ipse eadem usus fuerat enuntiationis forma, quando dixerat « Deum ab aeterno intueri unum-

quodque contingentium, *non solum* prout est in causis suis, *sed etiam* prout est in suo esse determinato : » hoc autem priore suo dicto ipse intenderat significare propterea Deum infallibiliter cognoscere contingentia, quia ea cognoscit in seipsis, et non solummodo in causis suis ; — tum denique *c*) ex eo quod in prima parte articuli unde praedicta verba deprompta sunt, ipse data opera ostenderat scientiam Dei, quantum est praecise ex formali ratione causalitatis divinae, non habere infallibilem connexionem cum eventu effectuum contingentium a Deo scitorum.

3° In hac vero propositione quam enuntiat s. Thomas in Summa contra Gentes, L. I, c. 67 : « Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita *ex causa contingenti completa, si non impediatur*, » ipse, ut scite advertit Ferrariensis (in commentario in locum citatum), non loquitur de causis contingentibus liberis, sed de *solis* causis contingentibus *naturalibus*. Harum quippe causarum *contingentia* consistit *solummodo* in hoc quod ab agente *extrinseco* impediri possunt a productione effectus. Unde ex quo sunt completae *et non impeditae*, effectus ex eis non sequitur contingenter, sed *necessario* : et haec est ratio cur in eis, *prout sunt completae et non impeditae*, effectus *certitudinaliter* cognosci possint. At longe alia est ratio de causis contingentibus liberis. Harum enim contingentia consistit in hoc quod, quando jam sunt completae et a nullo agente extrinseco impediuntur, adhuc possunt indifferenter agere vel non agere, agere hoc modo vel alio modo ; et propterea, utut supponantur esse completae et ab agente extrinseco non impediri, impossibile est in eis certitudinaliter cognosci quinam effectus ex eis prodituri sint. — Ceterum, etiamsi daretur in praedicta propositione s. Thomam loqui tam de causis contingentibus liberis quam de causis contingentibus naturalibus, nihil tamen inde pro sua causa lucrarentur adversarii. Uti enim notat Capreolus in Sent. I^{um}, d. 38, q. 1, a. 2, et post ipsum Ferrariensis, loco supra citato, causa libera seipsam potest impedire ab agendo ; et propterea non potest cognosci ipsam non impediri, nisi quatenus ipsa cognoscitur ut actu ultimato operans : quo modo cognitionis supposito, idem est dicere effectum certitudinaliter cognosci in causa libera completa et non impedita, atque

dicere ipsum certitudinaliter cognosci ut jam est in suo esse actuali, et non solum ut est in causis suis. — Nec valet ratiocinatio quam hic instituit Alvarez, dicens *decreta voluntatis divinae esse causam efficacissimam* quae nec impediatur nec impediri queat : quia ergo s. Thomas doceat in causa completa et non impedita posse certitudinaliter cognosci effectum, manifestum esse s. Doctorem sentire decreta voluntatis divinae se solis, h. e. quantum est praecise per formalem rationem causalitatis suae, esse intellectui divino sufficientem rationem cognoscendi omnia futura contingentia. Non valet haec ratiocinatio, inquam ; quia quod respectu eorum effectuum quos Deus *decernit* fieri mediis causis secundis contingentibus, voluntas Dei sit inimpedibilis, hoc non provenit ex formali ratione causalitatis divinae, h. e. ex eo quod concursus Dei est physice praedeterminativus, sed hoc unice provenit ex praescientia Dei conditionata, voluntatem divinam in concipiendis suis decretis circa effectus causarum liberarum dirigente. Inde videlicet fit ut Deus sua decreta non cognoscat esse inimpedibilia, nisi in quantum ea videt substare scientiae suae conditionatae, utque, per consequens, in hisce suis decretis Deus nequeat certitudinaliter cognoscere effectus contingentes tamquam quaedam absolute futura, nisi, *ante omne suum decretum*, eosdem effectus jam in seipsis cognoscat tamquam quaedam conditionate futura. Et quando hujus oppositum in praedicta ratiocinatione supponit Alvarez, ipse petit principium. Vel si hujus oppositum non supponat, sed illud concludere intendat, committit fallaciam consequentis, quia ex hac propositione : « Voluntas Dei est inimpedibilis, » quae potest habere duas causas veritatis suae, ipse determinate concludit ad unam harum causarum.

4° Ut jam percipiatur verus sensus reliquorum divi Thomae testimoniorum quae ab adversariis pro secunda parte antecedentis negati adducta sunt, considerandum est solum Deum, eo quod solus est ens per essentiam, posse in aliquo effectu *primo et per se* attingere rationem essendi. Unde necesse est Deum, tamquam causam universalissimam, immediate influere in omnes effectus omnium causarum secundarum. Impossibile est autem aliquem effectum in quem Deus immediate influat, evenire per accidens relate ad cau-

salitatem divinam ; quod tamen contingeret, si aliquid quod quomodocumque est ens, fieri posset independenter ab hoc quod a Deo sit praevolitum vel saltem absolute permissum. Ex quo deducuntur haec tria, quae sola affirmantur a s. Thoma in iis testimoniis de quibus in praesentiarum agitur. *Primum est*, ex eo quod causalitas Dei se extendit ad omnia quae sunt, vel fuerunt vel erunt, efficaciter concludi a Deo certitudinaliter cognosci omnia futura contingentia. *Secundum est*, in decretis voluntatis divinae ordine causalitatis absolutam rerum futuritionem antecedentibus, a Deo infallibiliter cognosci omnia futura contingentia, in quantum sunt absolute futura. *Tertium est*, iisdem decretis voluntatis divinae, antecedenter ad absolutam futuritionem rerum, determinari ideas intellectus divini ad repraesentanda futura contingentia tamquam absolute futura. At vero ex tribus et singulis istis non est consequens id quod inde inferunt adversarii, nempe decreta voluntatis divinae esse *primam radicem* infallibilis cognitionis quam Deus habet de futuris contingentibus. Stat enim cum tribus et singulis praedictis Deum suis decretis non ferri in effectum causae contingentis absolute volendum vel permittendum, nisi *dependenter a praescientia conditionata, ei ostendente effectum infallibiliter secuturum esse, si causae contingenti in talibus circumstantiis positae ipse suum coucursum non deneget.* Et re quidem vera, divinae voluntati, in iis suis decretis quae format circa actus causarum liberarum, praelucere praescientiam conditionatam, et per consequens poni non posse decreta voluntatis divinae esse Deo *primariam rationem* cognoscendi futura libera, satis aperte significat s. Thomas, quando loquens de decretis quibus Deus absolute vult salutem et bona opera praedestinatorum, ait « ad praedestinationem *praesupponi* praescientiam » (in III^{a}, q. 1, a. 4, ad 4^{m}), « praedestinationem comprehendi sub praescientia » et ad eam ultimato reduci (in 2^{a} II^{ae}, q. 174, a. 1) ; ad propositum praedestinationis et ad praeparationem beneficiorum quae per eam fit « praesupponi actum cognitionis ostendentem finem in quem voluntas tendit » (in Sent. I, d. 40, q. 1, a. 2, ad 2^{m}) : h. e. ad ea praesupponi praescientiam exitus ex parte beneficiorum quae providentur (ibid., in corp. artic.) ; « veritatem praedestinationis et praescientiae respi-

cere futurum ut praesens, et ideo certitudinem habere. » Nam in hisce suis effatis nomine praescientiae intelligi a s. Doctore praescientiam non absolutam sed conditionatam, liquet ex eo quod praescientia absoluta alicujus rei pendet a decreto voluntatis divinae de eadem re, quodque per consequens de ea dici non potest eam ad illud decretum *praesupponi*.

3. Ex doctrina s. Thomae de Deo qui per scientiam visionis sit causa rerum.

228. DICUNT 3° : Effectum ad suam causam praesupponi, impossibile est, non solum pro statu absoluto, sed etiam pro statu conditionato. Quamobrem, quum idem sit dicere contingentia *primario* cognosci a Deo in seipsis atque dicere ea, saltem ut sunt sub conditione futura, ad praescientiam divinam praesupponi, necesse est fateri poni non posse Deum per scientiam visionis, qua praescit futura, esse causam omnium rerum, absque hoc quod asseratur Deum primario cognoscere omnia contingentia non in ipsismet, sed in solis suis decretis praedeterminantibus. Sed Deum per scientiam visionis esse causam omnium rerum, manifestissime ponitur a s. Thoma. Ergo necesse est fateri a s. Thoma asseri Deum *primario* cognoscere omnia contingentia non in ipsismet, sed tantummodo in decretis suis praedeterminantibus.

Probatio Minoris. Nam *a*), uti per se est manifestum, et uti diserte perhibet s. Thomas in I^a, q. 14, a. 16, et in QQ. dispp. de Verit., q. 2, a. 8, scientia Dei practica non est nisi eorum quae sunt vel fuerunt vel erunt. Sed secundum doctrinam quam idem s. Thomas tradit in I^a, q. 14, a. 9, in Sent. I, d. 38, a. 4, et in Summa contra Gent., L. I, c. 66, eorum quae sunt vel fuerunt vel erunt, non est nisi scientia visionis. Ergo secundum s. Thomam scientia Dei practica, h. e. scientia per quam Deus est causa rerum, est eadem cum scientia visionis. — *b*) In I^a, q. 14, a, 8, in primo argumento, s. Thomas arguens contra hanc conclusionem : « Scientia Dei est causa rerum, » refert Origenem dicentem : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum ; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat. » Solvit porro difficultatem, in quantum ex prima parte hujus testimonii movetur, dicendo Origenem negasse in illa parte scientiam Dei esse causam rerum, « quia attendit ad solam rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate. » Ubi perspicuum est ab eo asseri Deum

per scientiam visionis esse causam rerum. De scientia enim visionis loquebatur Origenes ; proindeque de hac scientia asserit Doctor Angelicus eam esse causam rerum, non quidem per se solam et in sui praecisione a voluntate, quo modo ait de ea locutum esse Origenem, sed secundum quod habet sibi adjunctum decretum voluntatis divinae. — *c*) Si contingentia, secundum quod in seipsis erunt, praesupponantur ad praescientiam divinam, haec propositio : « Quia aliquid futurum est, ideo scitur a Deo, » vera est in sensu causali, et non in sensu illativo tantummodo. Sed consequens diserte negat s. Thomas : exponens enim secundam partem testimonii Origenis quod sibi objecerat, ait verba Origenis esse intelligenda « secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. » « Sequitur enim, inquit, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit ; non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat. » Eamdemque expositionem tradit in QQ. dispp. de Verit., q. 2, a. 14, ad 1[m]. Manifestum est ergo a s. Doctore poni contingentia, secundum quod in seipsis erunt, non praesupponi ad praescientiam divinam ; proindeque manifestum est ipsum sentire Deum non cognoscere primario contingentia in ipsismet, sed tantummodo in decretis suis praedeterminantibus (1).

Respondetur, *concedendo antecedens et primum consequens, sed negando Minorem sub hoc consequente subsumptam :* ideoque *simpliciter negando secundum consequens.*

Ad primam probationem Minoris, dicitur in ea committi sophisma aequivocationis. Ex eo enim quod scientia Dei practica est materialiter eadem cum scientia visionis, adversarii in hac sua probatione inferunt eam esse *formaliter* eamdem cum scientia visionis. Quae conclusio non

(1) S. Thomas, in I[a], q. 14, a. 8, in primo argumento in oppositum : « Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super Epistolam ad Romanos : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum ; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat. » Responsio s. Doctoris est : « Ad primum dicendum quod Origenes locutus est, attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate. Sed quod dicit, ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit : non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat. »

sequitur : optime enim stat scientiam quae in ratione causae refertur ad ea quae sunt vel fuerunt vel erunt, esse formaliter aliam a scientia quae in ratione scientiae haec omnia respicit. Immo necesse est scientiam quae est causa rerum in aliqua differentia temporis existentium, esse formaliter aliam a scientia qua eaedem res cognoscuntur ut existentes. Per scientiam enim quae est causa rerum, oportet res cognosci non ut factas vel ut fiendas, sed ut factibiles : tali autem modo res cognoscere non pertinet ad scientiam visionis, quae, in quantum ejusmodi, intuetur res ut factas vel ut fiendas, sed ad scientiam simplicis intelligentiae, quae est expressiva naturae rerum et modi quo fieri possunt.

Ad secundam probationem Minoris, conceditur antecedens, nempe Origenem in testimonio citato non loqui nisi de scientia visionis. *Sed distinguitur consequens hoc modo :* Ergo s. Thomas, quando exponit primam partem testimonii Origenis, loquitur de scientia quae specificative est eadem cum scientia de qua loquitur Origenes, *Cons. conseq.* Loquitur de scientia quae formaliter est eadem cum scientia de qua loquitur Origenes, *Neg. conseq.* Et ratio hoc negandi est quod s. Thomas agit contra eos qui ex verbis Origenis inferebant *nullam scientiam Dei esse causam rerum*. Hinc videlicet fit ut in exponendo testimonio Origenis necesse habuerit loqui de scientia Dei, prouti in identica realitate in se complectitur tam scientiam simplicis intelligentiae quam scientiam visionis. Et sic non sequitur id quod ex ejus verbis inferunt adversarii, nempe scientiam illam, de qua ipse dicit ei non competere causalitatem, nisi adjuncta voluntate, esse ex ejus mente determinate et formaliter scientiam visionis. Sed sensus ejus verborum talis est : Scientia Dei, prouti est formaliter scientia visionis, non potest determinari decreto aliquo voluntatis divinae ad causandas res; quia ergo de scientia Dei sic spectata Origenes locutus est, ipse in scientia Dei attendit solam rationem scientiae, non vero etiam rationem causae. Si tamen scientia Dei spectetur prout est formaliter scientia simplicis intelligentiae , ipsa , secundum quod ei adjungitur decretum voluntatis divinae, est vere causa rerum ; et hoc non negat Origenes, ad cujus scopum unice pertinebat loqui de scientia Dei, prout est formaliter scientia visionis.

Ad tertiam probationem Minoris, sic distinguitur Major quoad primam ejus partem : Si contingentia, secundum quod in seipsis erunt, praesupponantur ad praescientiam divinam, haec propositio : « Quia aliquid futurum est, ideo scitur a Deo, » vera est in sensu causali stricte et in rigore sumpto, *Neg.* Vera est in sensu causali largius et minus proprie accepto, *Conc. — Secunda pars Majoris conceditur, sed, sub data distinctione, negatur prima pars Minoris; simpliciter vero negatur secunda ejusdem pars. Unde negatur etiam consequens.* — Ratio ita respondendi est quod, quando s. Doctor ait hanc propositionem Origenis, « ideo Deum praescire aliqua, quia sunt futura, » non esse intelligendam secundum causam essendi, ipse excludit quidem a futuris, prout in seipsis erunt, omnem *causalitatem* respectu scientiae divinae, non tamen ipse negat veritatem quam futura contingentia habent ab aeterno in seipsis, esse *conditionem* ex parte ipsorum requisitam ad hoc ut tamquam certo scibilia possint ab aeterno cadere sub intuitum intellectus divini. Immo hoc posterius ipse diserte affirmat, quando ait propositionem Origenis esse intelligendam *secundam causam consequentiae*. Non enim causam consequentiae ibi accipit pro causa consequentiae mere logicae, sed pro causa consequentiae secundum rem, h. e. pro tali causa consequentiae ex qua tamquam ex priore et *per modum conditionis praesupponenda* aliquid de necessitate sequitur. Hunc videlicet sensum intendi a s. Doctore, patet *a*) ex eo quod Origenes sua propositione intendit ostendere concordiam praescientiae divinae cum libertate actuum humanorum : hanc porro concordiam ipsemet s. Thomas, in omnibus locis ubi de ea ex professo agit, ex eo unice repetit quod actus nostri liberi *aliquo modo praesupponuntur* ad infallibilem praescientiam quam Deus de eis ab aeterno habet. Idem patet *b*) ex eo quod sensus ad quem adversarii trahunt expositionem sancti Doctoris, stare non potest absque hoc quod statuatur s. Thomam esse interpretem perquam absurdum. Supposito enim sensu quem comminiscuntur adversarii, s. Thomas diceret propterea secundum Origenem praescientiam actus qui debet esse liber, non impedire illius libertatem, quia cum eo connectitur necessario, h. e. ita ut ex eo quod actus liber futurus est, vi logicae consequentiae sequatur Deum illum actum ab

aeterno praecognovisse. Quae certo expositio verborum Origenis est inepta : quod enim ex positione actus tamquam futuri vi logicae consequentiae inferendum sit eum a Deo praesciri, hoc verum esset, et quidem quam maxime, quamvis supponeremus praescientia libertatem destrui. Adde quod illud *ideo* et illud *quia* ita sumitur ab Origene, ut non sit reciprocum. Ait enim praescientiam non impedire libertatem actus praesciti, quia haec sit vera, *Ideo praesciri actum, quia est futurus*, non vero ista, *Ideo esse futurum, quia praescitus est*. Atqui si designarent tantum consequentiam et illationem logicam, illud *ideo* et illud *quia* esset reciprocum, quia, attenta vi logicae consequentiae, tam necessario sequitur futurum esse actum, si est praescitus, quam actum esse praescitum, si futurus est. Ex quo rursum apparet expositionem verborum Origenis quam tradit s. Thomas, si in sensu quem ei tribuunt adversarii, intelligenda sit, esse absurdissimam.

Quod vero argumentum adversariorum funditus evertit, Deum non per scientiam visionis, sed per scientiam simplicis intelligentiae esse causam rerum, clarissime significat s. Thomas omnibus ferme locis ubi tractat de causalitate scientiae divinae (1). Etenim 1° in I^{a}, q. 14, a. 8, in Sent. I, d. 38,

(1) S. Thomas, in I^{a}, q. 14, a. 8, in corpore : « Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis : sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum : et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Quum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, quum sit eadem forma oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaphysicorum. Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, quum suum esse sit suum intelligere : unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis. »

Idem, in I^{a}, q. 14, a. 16, ad 1^{m} : « Dicendum quod scientia Dei est causa,

q. 1, a. 1 et in L. I contra Gent., c. 66, asserit s. Doctor eam Dei scientiam quae est causa rerum, se habere ad omnes res creatas, sicut ars, per quam operatur artifex, se habet ad artificiata. Sed artifex per suam artem cognoscit artificiata non ut existentia, sed ut mere factibilia. Quia ergo cognoscere res, non ut sunt existentes, sed ut sunt mere factibiles, pertinet ad scientiam simplicis intelligentiae, non vero ad scientiam visionis, necesse est dicere scientiam per quam Deus est causa rerum, non esse ex mente s. Thomae nisi solam scientiam simplicis intelligentiae. — 2° Per illud principium agens actu operatur, per quod tamquam per vir-

non quidem suiipsius, sed aliorum. Quorumdam quidem actu, scilicet eorum, quae secundum aliquod tempus fiunt. Quorumdam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt. »

IDEM, in I^a, q. 19, a. 4, ad 4^m : « Dicendum quod unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia, ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas, ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando : sed potentia est causa, ut exsequens, quia nominat immediatum principium operationis; sed haec omnia sunt unum in Deo. »

IDEM, in I^a, q. 25, a. 1, ad 4^m : « Dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt. »

IDEM, in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 1, in corp. : « Sciendum est ergo quod scientia, secundum rationem scientiae, non dicit aliquam causalitatem : alias omnis scientia causa esset; sed in quantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo scientia artificis ostendit finem; secundo voluntas ejus intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum. »

IDEM, de Verit., q. 2, a. 14, in corp. : « Inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium : unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae : et ideo res scitae a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur. »

tutem causandi ipse constituitur in actu primo sufficiente ad operandum. Sed secundum s. Thomam principium per quod tamquam per virtutem causandi Deus ex parte sui intellectus constituitur in actu primo sufficiente ad operandum, non est nisi scientia simplicis intelligentiae. Eorum enim quae neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet aliam scientiam quam scientiam simplicis intelligentiae; jam vero horum omnium, secundum doctrinam quam tradit Angelicus in I^{a}, q. 15, a. 3, ad 2^{m} « Deus non habet practicam cognitionem nisi virtute, » h e. horum omnium secundum ipsum Deus habet cognitionem quae sit causa, non quidem actu, sed virtute. Quod et docet in I^{a} q. 14, a. 16, ad 1^{m}, ubi ait « scientiam Dei esse causam... quorumdam quidem actu, aliorum autem virtute, scilicet eorum quae potest facere et tamen nunquam facit. » Manifestum est ergo ex sententia sancti Doctoris Deum non per aliam scientiam esse causam rerum quam per scientiam simplicis intelligentiae. — 3° In I^{a}, q. 14, a. 8, asserit s. Thomas scientiam Dei quae est causa rerum, se habere indifferenter ad opposita. Sed hoc ejus assertum verificatur quidem de scientia simplicis intelligentiae, quae, quantum est per ipsam solam, est indifferens ad hoc ut ipsius objectum existat vel non existat, nullo pacto vero illud verificatur de scientia visionis, quae non fertur in suum objectum nisi ut existens, quaeque idcirco, si nullae essent res in aliqua differentia temporis existentes, nulla foret in Deo. Rursum ergo concludendum est scientiam per quam Deus est causa rerum, non esse ex mente s. Thomae nisi solam scientiam simplicis intelligentiae. — 4° Secundum s. Thomam scientia per quam Deus est causa rerum, antecedit decretum voluntatis quo Deus res producere decernit : ait enim s. Doctor talem scientiam esse directivam voluntatis divinae (in I^{a}, q. 19, a. 4, ad 4^{m} et q. 25, a. 1, ad 4^{m}); per eam ostendi voluntati formam operis faciendi (in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 1, in corp.); ei adjungi voluntatem (in I^{a}, q. 14, a. 8); inter eam et effectum voluntatem esse mediam (de Verit., q. 2, a. 14). Sed haec omnia optime quidem congruunt in scientiam simplicis intelligentiae, quippe quae antecedat voluntatem; nulla vero ratione competunt in scientiam visionis, quia haec subsequitur voluntatem : unde non dirigit voluntatem, sed supponit eam directam; nec ei adjun-

gitur voluntas, sed ipsa adjungitur voluntati, nec inter eam et effectum voluntas est media, sed ipsa, si sit causa rerum, mediat inter voluntatem et effectum. Necesse est ergo fateri scientiam Dei quae est causa rerum, non esse ex mente s. Thomae scientiam visionis, sed solam scientiam simplicis intelligentiae.

4. Ex doctrina s. Thomae de Deo qui per imperium sui intellectus sit causa rerum.

229. Dicunt 4° seu potius *Instant* : Quod per se est indifferens ad opposita, illud manet indifferens, quamdiu per aliquid sibi intrinsece superadditum non formaliter determinatur ad oppositorum unum. Quia ergo scientia est per se indifferens ad causandum et non causandum, ipsa non evadit causa efficiens in actu secundo, nisi ad hoc formaliter determinetur per aliquid sibi intrinsece superveniens. Quod quidem non esse aliud quam actum imperii, colligitur ex doctrina quam tradit s. Thomas in I^{a} II^{ae}, q. 17, a. 1. Demonstrat ibi videlicet s. Doctor ordinem executionis incipere ab imperio intimante ut electa executioni mandentur; hoc porro imperium, licet sit a voluntate tamquam a movente ad illud, esse tamen elicitive et essentialiter non actum voluntatis, sed actum intellectus. Quando ergo in I^{a}, q. 14, a. 8, et aliis suorum operum locis, s. Doctor asserit scientiam non esse causam in actu secundo, nisi secundum quod habet sibi voluntatem adjunctam, ipse intendit dicere rationem causae in actu secundo advenire scientiae a voluntate ipsi adjuncta, non quidem tamquam ab eo quod ipsam determinet formaliter ad hoc ut sit causa in actu secundo, sed tamquam ab eo quod ad hoc ipsam determinet efficienter. Sive, quod idem est, praedicto suo asserto s. Doctor intendit dicere nonnisi ex motione voluntatis contingere ut intellectus eliciat actum illum imperii unde formaliter determinatur scientia ut sit causa efficiens in actu secundo. — Hac itaque doctrina Angelici ceu fundamento supposita, jam ita arguitur : Deus efficienter causat res in actu secundo per eam scientiam ad quam pertinet actus imperii. Sed secundum s. Thomam actus imperii divini pertinet ad scientiam visionis. Ergo secundum s. Thomam Deus efficienter causat res in actu secundo per scientiam visionis, et, per consequens, haec scientia secundum ipsum unice fundatur in decretis voluntatis divinae, quae proinde oportet ponere esse ex mente ipsius decreta praedeterminantia.

Major et tota series consequentiarum sunt manifestae, Minor vero probatur dupliciter. *Primo*, ex eo quod secundum s. Thomam ad imperium intellectus divini decretum voluntatis divinae praesupponitur tum in ratione moventis tum etiam in ratione objecti; scientia autem Dei ad quam quocumque modo decretum voluntatis divinae praesupponitur, nequit esse alia quam sola scientia visionis. *Secundo*, probatur eadem Minor ex modo ratiocinandi et respondendi quem tenet s. Thomas in Sent. I, d. 39, q. 1, a. 1. Ibi Deum ea quae praescit, potuisse non praescire, arguit s. Doctor ex eo quod de actu illo scientiae qui est causa operis, jam antea a se probatum fuerat, eum esse imperatum a voluntate. « Quia dictum est, inquit, supra de actu divinae scientiae, secundum quod est causa operis, ut informans ipsum, quod est imperatus a voluntate, ideo potest concedi, hoc modo, quod Deus potest non praescire. » Quae certe ejus probatio non tenet, nisi scientia de qua agitur in ejus praemissis, accipiatur ut eadem scientiae de qua procedit ejus conclusio, et nisi, per consequens, in ea ut manifestum praesupponatur scientiam per quam Deus causa est rerum, non esse aliam a scientia per quam ipse res praescit. Qua ceteroquin suppositione nititur etiam s. Doctor ibidem, in resp. ad 5^m^. Nam eamdem illam scientiam, quam in argumento quod sibi objecerat, significaverat esse praescientiam, ipse, argumentum illud solvens, vocat *scire operativum creaturae*. « Dicendum, inquit, quod, licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem divinam ut imperatum ab ipsa, esse autem non, et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae. »

Idem est argumentum quod ab adversariis hac forma proponitur : Accessu voluntatis divinae scientia simplicis intelligentiae transit in scientiam visionis, quia accessu voluntatis divinae scientia Dei determinatur per actum imperii; prouti autem est determinata per actum imperii, jam non est scientia simplicis intelligentiae, sed scientia visionis. Sed secundum s. Thomam scientia Dei non est causa rerum, nisi secundum quod ad eam accedit voluntas divina. Ergo secundum s. Thomam scientia Dei non est causa rerum, nisi secundum quod transiit in scientiam visionis, et, per consequens, secundum s. Doctorem scientia visionis unice funda-

tur in decretis voluntatis divinae, quae idcirco necesse est esse ex ejus mente praedeterminantia. — Ita ferme Gonetus, in Clypeo theologiae thomisticae, tom. I, disp. 3, a. 2, § 2.

In respondendo satis erit respexisse ad primam formam sub qua argumentum propositum est.

Respondetur itaque 1°, *concedendo totum fundamentum cui argumentum superstruitur*, *sed Majorem argumenti ita distinguendo* . Deus efficienter causat res in actu secundo per eam scientiam ad quam pertinet actus imperii, quatenus per illum efficienter influitur in res, *Transeat Maj.* Quatenus est mere directivus executionis ad effectum determinatum, *Neg. Maj.* Et *contradistinguitur Minor :* Secundum s. Thomam imperium intellectus divini pertinet ad praescientiam, in quantum illud est mere directivum executionis ad effectum determinatum, h. e. in quantum per illud intimatur quid de facto secuturum sit ex influxu quem Deus ex parte sui adhibere paratus est, *Conc. Min.* Etiam in quantum per illud efficienter influitur in effectum, *subdist. Min.* Quando vi illius potentia Dei exsequens applicatur ad influendum in eos effectus quos Deus causat per se solum vel quos causat mediis causis secundis necessariis, *Trans.* Quando vi illius potentia Dei exsequens applicatur ad causandum eos effectus qui non procedunt a Deo nisi mediis causis secundis liberis, *Neg.* — *Distinguo* etiam *consequens* : Ergo secundum s. Thomam praescientia Dei est causa efficiens eorum effectuum qui vel a solo Deo causantur vel procedunt a Deo mediis solis causis secundis necessariis, *Trans. conseq.* Est etiam secundum s. Thomam causa efficiens eorum effectuum qui non procedunt a Deo nisi mediis causis secundis liberis, *Neg. conseq.*

Ad primam probationem factam pro Minore, *respondetur ejus Minorem esse falsam*, quia ad decretum voluntatis divinae non solum sequitur scientia absolutae futuritionis rerum, sed etiam scientia modi quo Deus, quantum est ex parte sui, paratus est influere in effectus. Quapropter *negatur consequens*, in quantum procedit de actu imperandi, secundum quod per illum efficienter influitur in productionem effectuum liberorum; quia talis actus, secundum hanc suam causalitatem consideratus, unice pertinet ad eam Dei scientiam qua Deus novit quis sit modus influxus quo ipse, quan-

tum est ex se, paratus est concurrere cum causis liberis ad earum operationes.

Ad secundam probationem factam pro eadem Minore principalis syllogismi, respondetur 1° totum modum ratiocinandi et respondendi quem tenet s. Thomas in duobus testimoniis a parte adversa adductis salvari posse, etiamsi ponatur actum illum scientiae divinae, quem ibi s. Doctor vocat *causam operis* vel *scire operativum creaturae,* non esse ex mente ejus actum praescientiae, sed solummodo actum illius scientiae qua Deus novit quonam genere influxus ipse, quantum est ex parte ipsius, paratus sit influere in effectus. Et ratio ita respondendi est quod scientia quo Deus praedictam praeparationem voluntatis suae novit, vel secundum ordinem rationis praesupponitur ad praescientiam, vel, si decreta voluntatis divinae ponantur esse praedefinientia, de necessitate ad praescientiam consequitur, quodque, per consequens, nequit poni eam scientiam subjacere libertati voluntatis divinae, tamquam imperatam ab ea, sine hoc quod necesse sit asserere etiam praescientiam pendere a libertate voluntatis divinae, et sic Deum ea quae praescit, potuisse non praescire.

Respondetur 2° actum illum scientiae divinae, quem locis in argumento relatis s. Thomas vocat « causam operis » et « scire operativum creaturae, » esse quidem ex mente ejus praescientiam, non tamen praescientiam actuum liberorum, sed tantummodo praescientiam operum a solo Deo procedentium. Ratio ita respondendi est, quod s. Thomas, vocando praedictum actum « scire operativum creaturae, » perspicue significat eum non esse nisi scientiam eorum quae via creationis in esse producuntur — *Nec instari potest contra talem modum respondendi*, dicendo eum non quadrare in scopum s. Thomae, qui locis citatis est universaliter concludere ea quae Deus praescit, potuisse ab eo non praesciri. Sic instari non potest, inquam; quia, stante praedicta responsione, universalitas conclusionis s. Thomae omnino salvatur. Et hoc ideo, quia, sublatis effectibus primis, de necessitate tolluntur effectus secundi, qui dependent ab effectibus primis, et quia, per consequens, si ostensum fuerit ea quae in rebus sunt effectus primi, potuisse a Deo non praesciri, necesse est universaliter concludere omnia quae Deus praescit, potuisse ab eo non praesciri.

Respondetur 3° imperium intellectus divini, prouti includit absolutam praescientiam actus liberi, esse quidem secundum s. Thomam causam actus liberi, non tamen talem causam qua, in quantum hujusmodi, Deus physice influat in actum liberum quaeque proinde de necessitate praesupponenda sit ad actum liberum, prouti is in seipso absolute erit vel sub conditione futurus esset. Ratio hujus responsionis accipitur ex doctrina quam tradit Angelicus in I^a, q. 19, a. 8. Virtualiter enim ibi asserit Deum per voluntatem qua actum liberum absolute vult fieri, eo esse causam hujus actus, quod ex tali voluntate movetur ad adaptandum actui libero causam secundam voluntariam ex qua praevidet effectum simul contingenter et infallibiliter secuturum esse. Ex quo efficitur ut secundum ipsum, si Deus non haberet absolutam praevolitionem actus liberi, haberet tamen voluntatem ponendi in rerum natura eamdem causam liberam quam modo ponit in rerum natura, idem actus liber ex iisdem causis physicis sequeretur. Quia ergo illud non physice influit in effectum, quo non existente, idem effectus ex iisdem causis physicis fieret, manifestum est secundum s. Doctorem Deum per voluntatem qua absolute vult fieri actum liberum, in quantum haec ejus voluntas est absoluta, non influere physice in actum liberum. Et per consequens secundum ipsum Deus etiam per imperium intellectus sui, in quantum haec includit praescientiam actus liberi, non influit physice in actum liberum; quandoquidem ipse ponit imperium intellectus divini non causare aliquem effectum nisi in virtute voluntatis divinae cujus est intimativum.

Restat ut reddatur ratio distinctionis quae principali Minori argumenti adversariorum est adhibita. Quod ut plenissime fiat, et sic omnimodis excludatur sententia asserens Deum per praescientiam suam esse causam physice influentem in actus liberos, ordine ostendenda sunt haec duo, nempe 1° praedictam distinctionem habere fundamentum in ipsa rei veritate, et 2° eam erui ex perspicuis s. Thomae assertis. — Prius horum sic ostenditur. Demonstratum est supra nihil respectu causalitatis divinae posse evenire per accidens, estque inde conclusum nihil fieri in rebus quod Deus suo efficaci atque absolutam rei futuritionem antecedente decreto fieri non voluerit aut non permiserit. Ex quo jam ulterius

colligitur decreto quo Deus efficienter influit in res, sive sit decretum creandi, sive sit decretum concurrendi, contineri duplicem absolutam Dei volitionem, nempe *a*) absolutam Dei volitionem exhibendi talem vel talem influxum in actu primo, et *b*) absolutam Dei volitionem talem vel talem effectum adducendi aut permittendi. Quia ergo imperium intellectus divini est intimativum decreti voluntatis divinae, necesse est dicere duplici volitioni divinae praedictae respondere ex parte imperii intellectus divini duplicem intimationem, nempe *a*) intimationem influxus divini tamquam in actu primo exhibendi per applicationem potentiae Dei operativae ad agendum, et *b*) intimationem talis vel talis effectus tamquam faciendi vel permittendi. Differt autem dupliciter inter duas hisce intimationes imperio divino comprehensas. *Primo*, illud inter eas differt, quod intimatio intimans influxum Dei tamquam in actu primo exhibendum, non est actus praescientiae, saltem primo et per se, uti per se est manifestum, intimatio vero intimans effectum tamquam faciendum vel permittendum, est essentialiter actus praescientiae, quia essentialiter includit judicium de effectu tamquam reipsa futuro. Notanter autem dicimus primam harum intimationum saltem primo et per se non esse actum praescientiae. Prima enim haec intimatio quasi ex consequenti includit praescientiam, ideoque quasi ex consequenti infert et includit secundam intimationem, quotiescumque influxus divinus qui per eam in actu primo exhibendus denuntiatur, est vel *a*) influxus quo Deus paratus est se solo producere quosdam effectus, vel *b*) influxus quo Deus paratus est concurrere cum causis secundis necessariis. Et ratio hujus asserti est in propatulo : impossibile est enim ab intellectu divino cognosci Deum determinatum esse sive ad producendum se solo quosdam effectus sive ad praestandum suum concursum in talibus determinatis adjunctis causis secundis necessariis, sine hoc quod propter hoc ipsum ab eodem intellectu divino cognoscatur tales vel tales determinatos effectus secuturos esse. At nullo pacto, h e. ne ex consequenti quidem, prima illa intimatio imperio intellectus divini comprehensa includit praescientiam effectus secuturi, quando per eam, in quantum hujusmodi, intimatur dumtaxat volitio divina exhibendi in talibus determinatis circumstantiis

concursum in actu primo causis secundis liberis. Et ratio hujus est, quod in causa secunda libera, etiam prouti substat concursui Dei in actu primo et ceteris requisitis ad agendum, impossibile est certitudinaliter cognosci effectum. *Secundo*, illud differt inter duas praedictas intimationes imperio intellectus divini comprehensas, quod ratione primae intimationis imperium intellectus divini physice influit in omnes operationes et effectus, etiam eos qui immediate procedunt a causis secundis liberis, ratione vero secundae intimationis idem imperium nullo pacto physice influit in operationes et effectus causarum secundarum liberarum, sed quantum attinet ad productionem talium operationum et effectuum, solummodo praelucet executioni, eam dirigens ad opus determinatum. Ratio tertiae partis hujus asserti, in quantum est pure affirmativa, est quod perfectissimus modus causalitatis divinae non sinit Deum nescienter et sic caeco modo influere suo concursu in talem operationem liberam potius quam in aliam operationem liberam Rationes vero primae et secundae partis ejusdem asserti, ideoque et tertiae ejus partis, in quantum est exclusiva, sunt — tum *a*) quod eo solummodo nomine imperium intellectus divini physice influit in effectus, quod vi ipsius omnipotentia Dei, quantum est ex parte sua. applicatur ad operandum : ut autem vi imperii omnipotentia divina, quantum est ex parte sua, applicetur ad operandum, sufficit per imperium intimari volitionem divinam decernentem ut talis vel talis influxus in actu primo praestetur ; — tum *b*) quod causam physice effectricem effectus non ingreditur illud ad quod effectus pro statu conditionato praesupponitur : ad imperium autem intellectus divini, in quantum est intimativum volitionis divinae absolute intendentis vel permittentis actiones et effectus causarum secundarum liberarum, hae actiones et effectus pro statu conditionato praesupponuntur, eo quod pro statu conditionato praesupponuntur ad volitionem divinam per imperium intimatum.

Ex dictis colligitur imperium intellectus divini, *in quantum per ipsum physice influitur in effectus ad extra*, esse quidem aliquo modo actum praescientiae, quando per ipsum influitur in effectus nullo modo dependentes a causis secundis liberis, at nullo pacto ipsum esse actum praescientiae, quando per ipsum influitur in operationes et effectus causa-

rum secundarum liberarum. Ratio hujus conclusionis est quod, uti patet ex secundo discrimine supra assignato, imperium intellectus divini, quatenus per ipsum physice influitur in effectus ad extra, primo et per se non est intimativum nisi influxus a Deo in actu primo exhibendi; haec vero ejus intimatio, uti patet ex primo discrimine supra assignato, est quidem ex consequenti actus praescientiae, quando intervenit primus casus in conclusione indicatus, at nullo pacto est actus praescientiae, quando intervenit secundis casus in conclusione indicatus.

Porro in tali conclusione nobiscum consentire s. Thomam, quod est alterum eorum quae hic demonstranda assumpsimus, liquet ex perspicuis s. Doctoris assertis. Etenim 1° si imperium intellectus divini, in quantum per ipsum physica efficientia influitur in operationes liberae voluntatis creatae, sit actus praescientiae, praescientia est suppositio simpliciter et omnimodis antecedens usum liberi arbitrii creati. Sed consequens apertissime repugnat doctrinae s. Thomae : hic enim in I^a, q. 14, a. 13; in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5; in QQ. dispp. de Verit., q. 2, a. 12, et in ceteris locis ubi tractat de modo quo Deus cognoscit futura contingentia, non aliter conciliat praescientiam divinam cum contingentia et libertate actuum humanorum, quam ostendendo praescientiam divinam esse suppositionem consequentem usum liberi arbitrii creati. Ergo etiam antecedens praedictae propositionis conditionalis repugnat doctrinae s. Thomae, sive, quod idem est, secundum s. Doctorem imperium intellectus divini, quatenus per illud physica efficientia influitur in operationes liberi arbitrii creati, nullo pacto est actus praescientiae. Itidem 2° si actus imperii divini, quatenus per eum physica efficientia influitur in actiones liberi arbitrii creati, sit actus praescientiae divinae, et si, per consequens, per formam sui intellectus, ut haec praescita est rebus imprimenda esse, Deus physice influit in actiones liberas, impossibile est fieri deviationem ab ea forma scientiae divinae per quam Deus, quantum est ex se, paratus est influere in actiones liberas. Sed hoc rursum repugnat doctrinae s. Thomae : hic enim in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 1, in corp., significat propter defectum causae secundae posse fieri deviationem ab ea forma artis divinae per quam Deus, quantum est ex se,

paratus est influere in effectus ; quare et inde assignat rationem cur Deus per suam scientiam non sit causa malorum. Ergo rursum concludendum est actum imperii divini, quatenus per eum physica efficientia influitur in actiones liberas, non esse ex mente s. Doctoris actum praescientiae divinae. Denique 3° si, uti volunt adversarii, scientia Dei, prouti est causa physice infiens in actus liberos, transeat per actum imperii in praescientiam et si, per consequens, per scientiam Dei practicam causae secundae liberae ad suas operationes physice praemoveantur, necesse est dicere scientiam divinam, etiam quantum est praecise per causalitatem ejus, non posse stare cum defectu effectus. Sed hoc rursum repugnat doctrinae s. Thomae. Hic enim in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, asserit incompossibilitatem istorum duorum, scilicet quod Deus sciat hunc cursurum, et quod iste deficiat a cursu, provenire ex *certitudine* scientiae divinae et non ex *causalitate* ejus. Ergo necesse est concludere imperium intellectus divini, in quantum per illud physice influitur in actiones liberas, non esse ex mente s. Thomae actum praescientiae.

In respondendo ad argumentum adversariorum transmisimus propositionem ejus majorem, quatenus per eam asserebatur scientiam per quam Deus causa est rerum, esse eam scientiam ad quam pertinet actus imperandi. Ratio transmittendi hanc propositionem fuit, quod, etiamsi detur eam esse veram, nihil tamen inde subsidii pro sua causa adversarii nanciscuntur, uti satis liquet ex hactenus demonstratis. Ceterum ea propositio non est simpliciter concedenda ; quia actus imperii, licet sit elicitive ab intellectu, magis tamen pertinet ad causalitatem voluntatis quam ad causalitatem scientiae divinae, et quia, per consequens, ea scientia per quam Deus causa est rerum, non est, simpliciter loquendo, nisi sola scientia simplicis intelligentiae. Quod videlicet scientia Dei non est causa rerum in actu secundo, nisi quatenus intrinsece determinatur per actum imperii, hoc non ex eo provenit quod scientiae simplicis intelligentiae aliquid desit de ea vi causandi quae scientiae divinae, in quantum hujusmodi, competit; sed hujus ratio unica est quod scientia divina non est causa sufficiens rerum, nisi ei adjungatur causalitas voluntatis divinae. Haec videlicet causalitas per actum imperii adjungitur scientiae indeque ulterius defertur

usque ad potentiam exsequentem. Et quidem hanc esse disertam doctrinam s. Thomae, patet 1° ex eo quod in I^a II^ae, q. 17, a. 1, s. Doctor asserit intellectum non habere vim movendi potentiam operativam ad exercitium actus, nisi in quantum in actu imperii per quem movet, relinquitur virtus praecedentis actus voluntatis. « Hoc ipsum, inquit, quod intellectus movet imperando, est ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, *in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.* » Idem patet 2° ex eo quod, quotiescumque s. Doctor distinguit inter causalitatem scientiae divinae et causalitatem voluntatis divinae, ipse hoc quod est dirigere tam in ordine intentionis quam in ordine executionis, tribuit scientiae, hoc vero quod est imperare, tribuit soli voluntati, sic significans totam vim causandi quae est in actu imperii, provenire a voluntate, ideoque eam non scientiae divinae sed voluntati tribuendam esse. Sic in I^a, q. 19, a. 4, ad 4^m : « Dicendum, inquit, quod unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas, ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. » Immo 3° ex eo arguit s. Doctor voluntatem divinam, non vero scientiam divinam esse simpliciter et absolute causam rerum, quia voluntati ad differentiam scientiae competit vis imperandi. « Patet, inquit in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 1, quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem, quae imperat actum. » Et ibid., in resp. ad 4^m : « Dicendum, inquit, quod voluntas habet completam rationem causae, in quantum objectum ejus est finis ; unde et imperium super alias vires habet : et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate, ut dictum est in corpore articuli » (1).

(1) In argumento ab auctoritate divi Thomae petito quod modo ad finem perduximus, noluimus plus quam necesse erat, divertere a propria materia theseos cujus probationi ibi incumbebamus. Quapropter in eo exsequendo unice ferme expendimus et contra adversarios ursimus doctrinam quam tradit Angelicus de modo quo Deus ab aeterno certo et infallibiliter cognoscit futura contingentia. Sunt tamen et alia capita doctrinae s. Thomae quamplurima ex quibus deducere est cum refragari systemati praemotionis phy-

230. Probatur IV° ex auctoritate Concilii Tridentini.— Observandum hic est nos, quum pro nostra sententia argu-

sicae. Apprime enim faciunt contra praedeterminationes physicas rationes ad quas recurrit s. Doctor ad conciliandam Dei voluntatem, providentiam et praedestinationem cum libertate actuum nostrorum, tum notio quam exhibet concursus quo Deus immediate cooperatur cum causis secundis ad harum operationes et effectus, denique ea quae statuit de motione divina, de modo quo Deus efficienter immutat voluntatem creatam, de natura et proprietatibus liberi arbitrii creati, de indole illius necessitatis quae non repugnet libertati et de repudiabilitate gratiae efficacis. Palam fiet hoc assertum ex pleniore de mente divi Thomae in re praesenti disquisitione quam ad instar appendicis hic subjicimus. — Dispescetur autem haec disquisitio in duas partes. In priore parte, ordine expensis variis capitibus doctrinae s. Thomae quae proxime recensita sunt, ostendetur s. Doctorem per omnia et singula haec doctrinae capita excludere praedeterminationes physicas. In posteriore parte, ex adverso productis iis divi Thomae testimoniis in quibus potissimum suae causae munimentum se habere adversarii arbitrantur, ostendemus nihil hisce testimoniis contineri quod systemati praemotionis physicae faveat et non potius ei adversetur.

Prior pars. — I. *Concordia Dei voluntatis et providentiae cum libero arbitrio creato.* Tractat hanc quaestionem s. Thomas in I^a, q. 19, a. 8, hanc sibi probandam assumens conclusionem : « Divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus » Rejectaque sententia asserentium primam radicem necessitatis vel contingentiae in effectibus repertae esse sitam in conditione quadam causarum mediarum, in harum videlicet necessitate vel contingentia in causando, reddit veram rationem conclusionis a se propositae, primam hanc radicem necessitatis vel contingentiae constituens in summa efficacitate voluntatis divinae. « Et ideo, inquit, melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam voluntatis divinae. Quum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non solum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Quum igitur divina voluntas sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam Deus fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed, propterea quia voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit. » Eamdem solutionem tradit s. Doctor in QQ. dispp. de Verit., q. 23, a. 5, eademque utitur ad conciliandam certitudinem et incassabilitatem providentiae divinae cum contingentia effectuum provisorum in I^a, q. 22, a. 4; in Summa c. Gent, L. I, c. 85; in Perihermenias, L. I, lect. 14^a, et in Metaph. L. VI, lect. 3.

Pugnat autem haec ejus solutio cum systemate praemotionis physicae.

mentamur ex definitionibus quas in materia de gratia efficaci Patres Tridentini contra Calvinum ediderunt, neutiquam in

Etenim *a*) quando s. Doctor jam determinat quodnam medium Deo subserviat ad efficaciter procurandum effectum quem contingenter vult fieri, ipse illud medium unice reponit in *praeparatione causae contingentis*, non vero insuper in praedeterminatione physica : quod tamen fieri ab eo oportuisset, si ipsi se probasset systema Neothomistarum. Sive, quod idem est, *b*) asserit s. Doctor Deum iis solummodo effectibus quos voluit evenire necessario, aptasse causas *indefectibiles* ; ceteris vero effectibus quos voluit evenire contingenter, eum aptasse causas *defectibiles*. Quod ejus assertum non verificatur in systemate praemotionis physicae : stante quippe eo systemate, necesse est dicere Deum omnibus omnino effectibus quos evenire voluit, aptasse *causam quamdam indefectibilem* , nempe praedeterminationem physicam. Quamobrem *c*) tam inconciliabiliter inter se dissident systema praemotionis physicae et ratio qua s. Thomas conciliat efficacitatem voluntatis divinae cum contingentia quorumdam effectuum, ut, si teneat haec conciliationis ratio, necesse sit concludere systemate praemotionis physicae tolli contingentiam ab effectibus absolutamque induci necessitatem. Et ratio hujus conclusionis est manifesta : ponit enim s. Doctor omnes eos effectus quibus Deus aptavit causas indefectibiles, de necessitate ex hisce causis provenire, ideoque ipse non aliter componit efficacitatem voluntatis divinae cum contingenti eventu quorumdam effectuum, quam asserendo Deum non aptasse hisce effectibus nisi causas defectibiles; jam vero hoc ejus assertum, uti modo notatum est, falsificatur in systemate praemotionis physicae.

Nec ad praedictam conclusionem evitandam juvat dicere 1° cum nupero quodam defensore partium Bannesianarum, quando s. Thomas asserit Deum efficere contingentia causis defectibilibus, necessaria vero causis indefectibilibus, eum non loqui nisi de causis mediis et proximis; inter hasce porro causas minime collocandam esse praedeterminationem physicam, quum haec non sit causa media, sed sit *actio primae causae* moventis causas secundas ad agendum : falsum ergo esse s. Thomam praedicto suo asserto exclusisse systema praemotionis physicae (in opere cui titulus : Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae, parte II, c. 4, a. 5, pp. 178 et 179). Sic non juvat dicere, inquam : quod enim in tali modo responsionis assumitur, adversatur doctrinae quam constanter tradit s. Thomas innumeris ferme suorum operum locis, ac speciatim in Summa c. Gent., L. II, cc. 23 et 31, et QQ. dispp. de Verit., q. 3, a. 4. Docet ibi videlicet s. Doctor operationem qua Deus operatur ad extra, non esse actionem aliquam transeuntem, sed esse operationem Dei immanentem, quae identificatur cum ipsa essentia divina. Proindeque secundum s. Doctorem omnis realitas a Deo distincta per quam Deus influat in effectum, non est actio Dei, sed est causa aliqua media quam Deus adaptavit effectui, si modo effectus sit de numero eorum quos Deus absolute fieri voluerit.

Nec juvat dicere 2° cum Goneto (in Clypeo theologiae thomisticae, tom. I, disp. 5, a. 1, § 4, n. 28), quando s. Thomas loco citato ait Deum aptare et praeparare causas secundas ad effectus, ipsum hisce verbis « aptare » et « praeparare » intendere significare praedeterminationem physicam; falsum

animo habere oppositam Neothomistarum sententiam censura vel levissima afficere. Verum, qui est mos theologorum iis in

itaque esse s. Doctorem in concilianda efficacitate voluntatis divinae cum contingentia effectuum, nullo pacto recurrisse ad praedeterminationem physicam.—Neque juvat, inquam, sic dicere : eo enim redit haec evasio ut dicatur praedeterminationem physicam non esse causam mediam, sed esse *actionem* Dei aptantis causam mediam effectui ; talis porro modus dicendi jam exclusus est responsione facta ad priorem evasionem. Ceterum aliunde etiam excluditur altera illa evasio. Nam si de mente s. Thomae fuisset asserere aptationem causae secundae ad effectum fieri per praedeterminationem physicam, ipse, ut conciliare posset efficacitatem voluntatis divinae cum contingentia effectuum, debuisset ostendere quomodo non intrinsece repugnet causam aliquam secundam physice praedeterminari ad agendum et nihilominus ejus effectum non provenire ab ea necessario, sed contingenter. Et ratio cur in praedicta hypothesi hoc debuisset ostendere s. Doctor, manifesta est. In tantum enim conciliatur efficacia voluntatis divinae cum contingentia effectus voliti, in quantum medium quo Deus utitur ad consequendum effectum, conciliatur cum contingentia effectus; proindeque, quum non sit manifestum praedeterminationem physicam causae secundae posse stare cum contingentia effectus hujus causae, nequit, in conciliando efficaciam voluntatis divinae cum contingentia effectus, recurri ad praedeterminationem physicam tamquam ad medium quo Deus utitur ad consequendum effectum, nisi prius ostensum fuerit per praedeterminationem physicam causae secundae non tolli contingentiam effectus. Quia ergo talem ostensionem loco citato non instituit s. Doctor, sed quia, contra, ibi ut manifestum assumpsit contingentiam effectus omnino salvari per hoc quod effectui Deus adaptat causam contingentem, necesse est dicere ipsum loco citato per adaptationem causae secundae ad effectum non intendisse significare praedeterminationem physicam.

Concludendum est ergo in solutione quam loco citato tradit s. Thomas, implicitam contineri doctrinam scientiae mediae. Ut enim simul stent haec duo quae ibi asseruntur a s. Doctore, nempe *a*) Deum non procurare productionem effectus contingentis nisi per causam aliquam defectibilem, et nihilominus *b*) ejus volitionem respectu talis effectus ut contingenter producendi esse efficacem, oportet ut antecedenter ad omne decretum suae voluntatis Deus certo praeviderit fore ut a tali vel tali determinata causa contingente, si in tali rerum ordine et in talibus circumstantiis constitueretur, talis determinatus effectus secuturus esset. Proindeque solutio s. Doctoris, in quantum procedit de actibus nostris liberis conciliandis cum efficaci Dei voluntate, eo tandem redit ut dicatur per voluntatem qua Deus efficaciter vult actus nostros liberos bonos, non inferri hisce nostris actibus necessitatem antecedentem, sed consequentem tantummodo, eo quod ad efficax decretum voluntatis divinae de talibus actibus praesupponatur determinatio liberi arbitrii creati, non quidem ut absolute, sed ut conditionate futura.

Sed contra arguunt praedeterminatores, dicendo 1°, si ad efficax decretum voluntatis divinae de actibus nostris liberis praesupponatur determinatio voluntatis creatae ut conditionate futura, consequens fore ut prima radix

controversiis quae nullo adhuc definitivo Ecclesiae judicio terminatae sunt, unice hic intendimus inquirere utra sen-

contingentiae et libertatis in actibus liberis inventae sit libertas voluntatis creatae, non vero efficacia voluntatis divinae; tale porro consequens reprobari a s. Doctore in principio articuli citati, ubi refellit sententiam dicentium primam radicem necessitatis vel contingentiae in effectibus inventae esse necessitatem vel contingentiam causarum mediarum in causando. Ita videlicet ibi disserere s. Doctorem : « Cujus quidem rationem [h. e. rationem cur quidam effectus a Deo voliti eveniant necessario, quidam vero contingenter] aliqui assignare voluerunt ex causis mediis : quia ea quae producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. *Primo* quidem, quia effectus alicujus primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae, sicut virtus solis per defectum plantae impeditur. Nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. *Secundo*, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens. »

Respondetur in controversia quae agitatur de prima radice contingentiae, perinde atque in controversia qua disceptatur quaenam sit natura gratiae efficacis, inter se confundi ab adversariis duas quaestiones apprime diversas. Aliud videlicet est quaerere quaenam sit primaria ratio cur connexio talis determinati effectus cum tali determinata causa simul sit et contingens et infallibilis; aliud vero est quaerere undenam primario fiat ut talis determinatus effectus, prout est contingens, revera eveniat in rerum natura. Priorem quaestionem solvunt assertores scientiae mediae, dicendo primariam rationem cur habitudo talis determinati effectus ad talem determinatam causam sit contingens, esse defectibilitatem causae vel etiam ejus activam indifferentiam, si sit causa libera; rationem vero cur connexio talis determinati effectus cum tali determinata causa contingente libera sit infallibilis, esse causae liberae determinationem sub hypothesi futuram, prouti, tamquam sub hypothesi futura, antecedenter ad omne decretum voluntatis divinae, terminat infallibilem intuitum intellectus divini. Posteriorem vero quaestionem solvunt iidem scientiae mediae assertores, dicendo primariam rationem cur talis determinatus effectus, prouti est contingens, revera eveniat in rerum natura, esse unice repetendam ex efficacitate voluntatis divinae. Probantque hoc suum assertum cum s. Thoma ex eo quod, quia Deus voluit effectum evenire contingenter, propterea illi adaptavit talem causam mediam contingentem ex qua praevidit eum infallibiliter secuturum esse; non vero, contra, quia causa media est contingens, idcirco effectum volitum a Deo evenire contingenter. Magisque explicant vim hujus rationis, dicentes quod, si Deus, quemadmodum poterat, voluisset ut effectus qui modo evenit contingenter, non eveniret contingenter, futurum fuisse ut ille effectus non eveniret contingenter, quia in tali hypothesi Deus ei non adaptasset causam aliquam contingentem.

tentia, nostrane videlicet an adversariorum, videatur legitimo ratiocinio deduci ex doctrina de concordia liberi arbitrii et

Porro ex duabus quaestionibus memoratis, non prior, sed solummodo posterior, est quaestio illa de prima radice contingentiae quam tractat s. Thomas in loco supra citato. Ex quo patet in doctrina scientiae mediae omnino verificari id quod in eo loco docet s. Thomas, nempe primam radicem contingentiae esse summam efficacitatem voluntatis divinae. Quod ceteroquin patet etiam ex eo quod ex ea doctrina non sequuntur duo illa inconvenientia quae secundum s. Thomam sequuntur ex sententia asserente primam radicem contingentiae se tenere ex parte causarum mediarum contingentium. Non enim, *a*) stante doctrina scientiae mediae, possibile est Deum per defectum causae secundae impediri a consequendo effectu quem vult evenire; sed, contra, propter hoc ipsum quod Deus in concipiendis suis decretis circa agentia libera dirigitur scientia media, certum est ex iis causis contingentibus quas ipse produxit in esse, secuturos esse omnes effectus quos ipse fieri decrevit. Itidem *b*) ex doctrina scientiae mediae non est consequens distinctionem contingentium a necessariis esse per accidens relate ad causalitatem voluntatis divinae; sed, contra, uti supra probatum est, in ista doctrina consequenter asserendum est primariam rationem cur alii effectus eveniant contingenter, alii vero necessario, unice repetendam esse ex efficaci dispositione voluntatis divinae.

Contra arguunt 2° : Quando s. Thomas loco citato nititur declarare quanam ratione infallibilitas voluntatis divinae concilietur cum libertate actuum nostrorum, non recurrit ad praescientiam conditionatam, qua Deus praevideat quid voluntas creata, si in talibus vel talibus circumstantiis poneretur, ex innata sua libertate esset actura; sed rationem praedictae conciliationis unice repetit ex infinita vi et efficacia voluntatis divinae. Censet ergo decreta voluntatis divinae circa actus nostros liberos non esse efficacia ex consensu nostro conditionate praeviso, sed per se et ab intrinseco, h. e. ex praecisa ratione physicae suae causalitatis; et per consequens in hoc tandem aliquando reponit concordiam infallibilitatis voluntatis divinae cum libertate nostra, quod Deus, quando vi sui infallibilis decreti voluntatem creatam physice praedeterminat ad agendum, eam ita movet ut motione sua attingat *non solum substantiam* actus, *sed etiam modum* libertatis quo actus dimanat a voluntate. — *Confirmatur haec conclusio* ex iis quae de causa contingentiae et necessitatis tradit s. Doctor in L. VI Metaph., lect. 3. Ait videlicet ibi ex eadem causa dependere effectum et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus; ens autem, in quantum ens, habere causam ipsum Deum : Deum igitur esse causam omnium per se accidentium entis, in quantum est ens, et sic ipsum esse causam necessarii et contingentis, siquidem hae sint primariae entis differentiae. Unde ita arguitur : Secundum s. Thomam, sic Deus est causa contingentiae et libertatis, sicut est causa entis, in quantum hujusmodi; entis autem, in quantum est ens, Deus est causa immediata; ergo secundum s. Doctorem Deus immediate causat contingentiam et libertatem in nostris actibus. Sed nequit Deus immediate causare contingentiam et liber-

gratiae, quam in directa ad haeresin Calvinianam oppositione sacrosancta Synodus tum in suo decreto de justifica-

tatem in nostris actibus, nisi per physicam praedeterminationem : stat enim contingentia et libertas actus in contingenti et libera ejus processione a voluntate ; talem autem ejus processionem a voluntate, uti patet, Deus nequit immediate causare, nisi physice praedeterminando voluntatem ad actum. Secundum s. Thomam ergo, propter hoc ipsum quod Deus est causa contingentiae et libertatis nostrorum actuum, ipse physice praedeterminat nostram voluntatem ad agendum, proindeque secundum s. Doctorem Deus, quando vi sui infallibilis decreti voluntatem creatam physice praedeterminat ad suos actus, non tollit libertatem ab his actibus, sed, contra, eam efficit, statuit atque confirmat.

Respondetur, *negando antecedens principalis argumenti, ideoque negando utrumque consequens*. Ratio negationis est, quod quaestio de concordia inter infallibilitatem voluntatis divinae et libertatem nostram nequit resolvi nisi probando media quibus Deus exsequitur efficacem suam voluntatem, utut sint infallibilia, non tamen tollere actualem usum libertatis : talem autem probationem s. Thomas loco citato ita instituit, ut non stet solutio quam tradit, nisi supponatur Deum in formandis suis decretis circa actus nostros liberos dirigi praevisione conditionata eorumdem actuum. Et propterea dicendum est s. Thomam loco citato recurrere ad praescientiam conditionatam, non quidem explicite, sed implicite Ceterum aliis suorum operum locis, ubi similiter tractat s. Doctor de efficacitate voluntatis divinae et ejus concordia cum libertate actuum nostrorum, ipse diserte recurrit ad praescientiam aliquam decreta divina praecedentem, quae propter hoc ipsum quod statuitur ab eo decretis divinis *praeire*, nequit esse nisi praescientia *conditionata*. Sic, v. g., in Sent. I, d. 47, a. 1, in corp., postquam dixerat efficacia Dei decreta circa actus nostros liberos vel circa ea quae ab his actibus dependent, pertinere ad voluntatem consequentem, definit voluntatem consequentem esse eam « cui subjacet res secundum omnes conditiones particulares circumstantes ipsum particulare. » In qua definitione nomine « conditionum particularium circumstantium ipsum particulare » apprime venire ea quae ex parte nostra sunt causae illius quod Deus consequenter vult, ipse statim declarat, dicendo voluntatem Dei consequentem « respicere opera et dispositiones quibus aliquis *sufficienter* ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum. » Et in resp. ad 3^{m}, insistens notioni voluntatis Dei consequentis quam in corpore articuli tradiderat, ait « voluntati Dei non solum subjacere expletionem effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordinem, secundum illas conditiones quibus ordinantur ad effectum *sine defectu*, ut quod talis volens et merens salutem salvetur : *voluntati enim consequenti subjacere effectum cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae.* » Manifestum est autem hac sua doctrina asseri a s. Doctore omne decretum efficax quod habeat Deus de iis quae utcumque a libertate nostra dependent, inniti praescientiae conditionatae. Quippe *a*) nonnisi per praescientiam conditionatam potest Deus, in concipiendo efficaci decreto de effectu

tione tradidit, tum in canonibus huic decreto subjectis sub anathemate sancivit.

a libertate nostra dependente, habere respectum ad causas quae ex parte nostra « sine defectu » et « inimpedite, » h. e. infallibiliter, hunc effectum adducturae sunt. At vero *b*) nihil opus est ad propositum concludendum urgere sensum consequentem verborum s. Doctoris; ipsemet enim ex praejacta sua doctrina deducit inimpedibilitatem voluntatis Dei consequentis refundi in inimpedibilitatem praescientiae divinae. « Et ideo, inquit, talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subjicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. » Atque hinc est *c*) quod in resp. ad 2^m^, jam data opera concilians efficacitatem sive invincibilitatem voluntatis divinae cum libertate actuum nostrorum, ipse asserit voluntate Dei efficaci non induci nostris actibus nisi eamdem illam necessitatem conditionatam quam in Sent. I. d. 38, q 1, a. 5, dixerat nostros actus habere a praescientia divina. Quo certe suo asserto aequivalenter pronuntiat ad decreta Dei efficacia circa nostros actus liberos aliquo modo praesupponi hosce ipsissimos actus. Quippe necessitas illa conditionata quam in loco ad quem ibi remittit, dixerat nostros actus habere a praescientia divina, non est alia quam ea quae provenit ex suppositione nostrorum actuum. Quia ergo ad efficacia Dei decreta de nostris actibus non possunt praesupponi iidem actus, tamquam absolute futuri, quia, in quantum sunt hujusmodi, ipsi dependent ab efficacibus illis Dei decretis, necesse est concludere a s. Doctore in responsione illa ad 2^m^ superius citata asseri ad efficacia Dei decreta de nostris actibus praesupponi praescientiam conditionatam eorumdem actuum. Adde *d*) quod, ex eo quod Deus per voluntatem suam consequentem, h. e. efficacem, non fertur in rem volitam, nisi *consideratis omnibus circumstantiis* subjecti particularis sive personae cui rem illam vult, s. Doctor in Sent. I, d. 46, a. 1, jam prius concluserat ad voluntatem Dei consequentem salutis vel damnationis « praesupponi praescientiam operum. » Adde *e*) quod ibidem, a. 4, in resp. ad 3^m^, ipse similiter significaverat ad voluntatem Dei consequentem actuum nostrorum liberorum praesupponi horum actuum praescientiam, dicens « mala culpae non fieri Deum non velle voluntate consequente, *nisi de illis quos scit mala non velle facere : quia voluntas consequens recipiat conditionem creaturae.* » Adde denique *f*) quod in sensu a nobis asserto doctrinam s. Thomae de concordia inter efficaciam divinae voluntatis et liberum arbitrium creatum explicat et defendit princeps antiquiorum Thomistarum, Capreolus. Nam in Sent. I, d. 45, a. 2, respondens ad objectiones Bernardi a Gannaco, ait liberum nostrum consensum in aliquem actum esse *conditionem sine qua non* habitudinis sive terminationis quam Deus per voluntatem suam efficacem habet ad illum actum. Quod, uti jam ostensum est, idem est atque asserere Deum in concipiendis suis decretis efficacibus circa actus nostros liberos dirigi praevisione conditionata eorumdem actuum. En ipsa verba Capreoli : « Conformiter ad praedicta dico quod, licet non sit in potestate alicujus causae secundae ponere absolutum divinae voluntatis [h. e. volitionem Dei entitative sumptam], *tamen in potestate causae secundae*

Probatio ducta ex decretis Concilii Tridentini de concordia liberi arbitrii cum gratia.

Quae inquisitio ut rite institui possit, ante omnia declarandum est quid circa mentem Synodi de re praesenti

est respectum rationis quem habet [voluntas divina] ad aliquod objectum volitum, ponere, non sicut in potestate causae per quam, sed sicut causae sine qua non. Si enim ego non vadam ad ecclesiam hodie, nunquam voluntas divina habuit respectum ad illud ire sicut ad suum volitum. »

Ad confirmationem dicitur contingentiam effectus, spectati in praecisa ratione effectus, consistere in habitudine contingenti existente inter causam et effectum ; non posse autem causari hanc habitudinem, nisi per hoc quod causatur id quod est ejus fundamentum ex parte causae : proindeque si, uti nos dicimus, sufficiens fundamentum praedictae habitudinis ex parte causae sit ipsamet libertas vel defectibilitas causae, non posse deduci ex verbis s. Thomae unde arguunt adversarii, Deum, nonnisi physice praedeterminando causas secundas contingentes, posse esse immediatam causam contingentiae in effectibus harum causarum repertae. Ex quo apparet in argumento quod confirmationis loco adversarii afferunt, committi petitionem principii. — *Nec obviari potest* huic responsioni dicendo, ad hoc ut Deus sit immediata causa habitudinis contingentis existentis inter causam secundam et ejus effectum, oportere ut ipse immediate causet id quod ex parte causae secundae est fundamentum hujus habitudinis, id autem non verificari in sententia nostra, quandoquidem Deus non sit causa immediata omnis causae secundae contingentis. Sic obviari non potest, inquam, responsioni modo datae : id enim quod ex parte causarum liberarum fundat contingentem habitudinem existentem inter hasce causas et earum effectus, est libertas voluntatis, cujus solus Deus est auctor; id vero quod ex parte causarum naturalium contingentium radicitus fundat eamdem contingentem habitudinem, est materia quae harum causarum essentiam ingreditur, cujusque Deus est similiter immediata causa per creationem. Et ratio posterioris partis hujus asserti in promptu est : quod enim causae naturales contingentes sint defectibiles, hoc non aliunde provenit quam ex eo quod ratione materiae, quae est pars earum essentialis, ipsae sunt transmutabiles. — Nec solum id quod in propositione minore sui argumenti confirmatorii assumunt adversarii, nullum habet fundamentum in verbis quae ex s. Thoma adducunt, sed haec eorum assumptio aperte refragatur explicationi eorumdem verborum quam mox subdit s. Doctor. Nam Metaph. VI, lect. 3ª, jam declarans quonam modo Deus causet in effectibus contingentiam vel necessitatem : « Ad providentiam enim divinam pertinet, inquit, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. *Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter.* » Et in L. I Perihermenias, lect. 14ª, ubi idem argumentum versat : « Voluntas divina, inquit, est intelligenda ut extra ordinem entium existens, veluti causa quaedam profundens totum esse et omnes ejus differentias. Sunt autem differentiae entis possibile [h. e. contingens] et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina origantur necessitas et contingentia in rebus, *et distinctio utriusque*

certum sit atque exploratum, quid vero circa eamdem in dubium vertatur.

secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est, potentes deficere : ET SECUNDUM HARUM CONDITIONEM CAUSARUM EFFECTUS DICUNTUR VEL NECESSARII VEL CONTINGENTES, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae. » Adde quod in eadem lect. 14ª libri I Perihermenias, paulo post verba citata, s. Doctor, volens probare causalitati causae secundae subdi quidem quod ejus effectus sit, non vero quod sit contingenter vel necessario, sed hoc dependere a sola causalitate divina, id ex eo arguit quod defectibilitas vel necessitas causae secundae praeveniat omnem ejus causalitatem, ex hac autem defectibilitate vel necessitate habeat effectus causae secundae quod fiat contingenter vel necessario, quia, *si causa secunda sit defectibilis, necesse sit ejus effectum esse contingentem*, si vero sit indefectibilis, necesse sit ejus effectum esse necessarium. Quo suo ratiocinio manifestum est a s. Doctore intendi concludi Deum per hoc esse causam contingentiae vel necessitatis in effectibus, quod effectibus quos voluit evenire contingenter, adaptavit causas contingentes, effectibus vero quos voluit evenire necessario, adaptavit causas necessarias.

II. *Praedestinatio, ejus certitudo ejusque concordia cum libero arbitrio creato.* Ex doctrina quam, hanc materiam tractans, tradit s. Thomas, colliguntur duae propositiones quae e diametro opponuntur systemati praemotionis physicae. Quarum prima est, *ad decretum praedestinativum praesupponi praescientiam conditionatam eorum effectuum praedestinationis qui aliquo modo dependent a libero arbitrio creato.* Tradit hanc propositionem s. Doctor, si minus expressis verbis, at certe terminis prorsus aequivalentibus, in pluribus suorum operum locis. Nam *a*) in Iª, q. 23, a. 5, solvens argumentum quod ex glossa quadam Ambrosiastri super illud ad Rom. IX : « Miserebor cui miserebor, » sibi objecerat pro sententia ponente praescientiam meritorum gratiam subsequentium esse *causam* praedestinationis : « Dicendum, inquit, quod usus gratiae *praescitus* non est ratio collationis gratiae, *nisi secundum rationem causae finalis.* » Cui consonat id quod perhibet in QQ. dispp. de Verit., q. 6, a. 2, ad 2ᵐ, ubi ita loquitur : « Dicendum quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, *quae respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra*, non sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, *sed sicut id ad cujus productionem divina voluntas gratiam ordinat*, vel etiam sicut id quod ad gratiam disponit et gloriam meretur. » Tandem expressius adhuc inculcat s. Doctor Deum in praedestinanda gratia dirigi praescientia boni usus gratiae, quando in eodem articulo solvit aliud argumentum quod pro praecitata opinione fiebat ex glossa quadam Origenis. « Dicendum, inquit ibi in resp. ad 7ᵐ, quod propositum cordis Jacob, *praescitum a Deo*, non fuit causa quare ei gratiam dare voluit, *sed fuit quoddam bonum ad cujus productionem Deus gratiam dandam ordinavit;* et ideo dicitur [nempe in glossa Origenis] quod ex proposito cordis, *quod ei patuit*, eum dilexit, *quia scilicet*

Docuit Calvinus gratiam qua impius ad justitiam convertitur et qua justus salutariter operatur, esse per se sive

ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia praevidit quod propositum cordis fuit ad gratiae susceptionem dispositio. » Ex quibus omnibus ejus dictis ita concluditur intentum : In eo rationis instanti in quo Deus concipitur formare decretum praedestinativum gratiae, ipse non potest concipi habere absolutam praevisionem boni usus gratiae, quia decretum praedestinativum gratiae absolutam praevisionem boni usus gratiae ordine rationis antecedit. Quando ergo s. Thomas ait bonum usum gratiae *praescitum* fuisse rationem finalem conferendi gratiam, vel quando, alio usus modo loquendi, ait Deum praedestinando gratiam, *respicere* aliquo modo id quod est ex parte nostra, sicut id ad cujus productionem gratiam ordinat, vel quando speciatim loquens de proposito cordis Jacob, ait propositum illud, *praescitum* a Deo, fuisse bonum quoddam ad cujus productionem Deus gratiam dandam ordinavit, ipse intendit loqui de bono usu gratiae, de eo quod est ex parte nostra et de proposito cordis Jacob, non ut absolute praevisis, sed uti praevisis sub hypothesi quod gratia daretur. Et, per consequens, ipse variis hisce suis dictis aequivalenter asserit ad decretum praedestinativum praesupponi praescientiam conditionatam eorum praedestinationis effectuum qui aliquo modo dependent a cooperatione liberi arbitrii creati. — *b*) In Sent. I, d. 40, q. 1, a. 2, s. Doctor, arguens contra sententiam quam de essentia praedestinationis in corpore articuli stabiliturus erat, proponit hoc argumentum, quod est ibi 2^{m} : « Videtur quod [praedestinatio pertinet] ad voluntatem. Dicit enim Augustinus [de Praedest. sanct., c. 10 et L.VI Hypog., circa med.] quod praedestinatio est propositum miserendi. Proponere autem est actus voluntatis, quod videtur idem esse quam finem determinare. Ergo videtur quod praedestinatio ad voluntatem pertineat. » Responsio ejus est : « Ad 2^{m} dicendum quod propositum non simpliciter nominat actum voluntatis, sed *praesupponit actum cognitionis ostendentem finem in quem voluntas tendit*. » In qua responsione hisce verbis : « actum cognitionis ostendentem finem in quem voluntas tendit, » manifestum est a s. Doctore intendi significari praescientiam bonorum meritorum et salutis, tamquam certo secuturorum ex mediis salutis a Deo disponendis. Nam si hic non sit sensus quem, praedicta verba usurpando, s. Doctor intendit, ejus responsio est impertinens ad solvendum argumentum quod sibi objecerat, et ad sic salvandam conclusionem a se in corpore articuli assertam. In hac quippe conclusione ipse dixerat in intellectu praedestinationis includi non solum « intentionem salutis, » sed etiam « praescientiam ejus quod salvabitur. » Jam vero hoc posterius est illud quod argumento ad quod respondet, excludi satagebatur. Asserit proinde s. Doctor praedicta sua responsione ad praedestinationem salutis praesupponi praescientiam ejusdem salutis, tamquam certo secuturae ex talibus vel talibus mediis salutis. Quod non potest intelligi de praescientia absoluta, quia prius ratione praedestinantur media salutis et ipsa salus quae ex ipsis consecutura est, quam absolute praevideatur salus. Concludendum est proinde a s. Doctore loco citato asseri ad voluntatem praedestinandi praesupponi praescientiam

suapte natura efficacem. Ex quo illud deduxit consequens, hominem in bene operando non esse liberum, sed necessario

conditionatam bonorum operum et salutis tamquam certe secuturorum ex talibus vel talibus mediis. — Nec obviari potest huic conclusioni, dicendo eam nihil conferre ad salvandam sententiam a s. Doctore in corpore articuli assertam, quandoquidem hac sententia non praescientia conditionata, sed sola praescientia absoluta ponebatur pertinere ad essentiam praedestinationis. Sic obviari non potest, inquam; quia in verbis quae modo interpretati sumus, mens s. Doctoris est asserere praescientiam conditionatam, subsequente proposito voluntatis divinae, transire in praescientiam absolutam, et sic eam pertinere ad praedestinationem. — *c*) In Sent. I, d. 41, q. 1, a. 3, ubi defendit s. Doctor causam praedestinationis totalis non esse merita praevisa, sed solum finem bonitatis divinae, ipse contra hanc suam sententiam ita objicit, in argumento quod ibi est 3^{m} : « In praescientia operum duo sunt : unum aeternum, scilicet Dei scientia, et alterum temporale, scilicet opera praescita. Similiter in praedestinatione duo sunt : unum aeternum, scilicet voluntas divina, et alterum temporale, scilicet collatio gratiae. Sed aeternum quod est in praescientia, est prius ratione et quodammodo causa ejus quod est in praedestinatione, *quia voluntas praescientiam praesupponit*. Similiter temporale est aliquo modo causa temporalis, quia opus quo quis se praeparavit ad gratiam, est aliqua causa, ad minus sicut dispositio materialis, ad acceptionem gratiae, et opus informatum gratia est causa meritoria gloriae. Ergo videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis. » Responsio est s. Doctoris : « Ad 3^{m} dicendum quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. *Possum enim illud quod scio, non velle* ; et ideo ratio non procedit, quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus. » Apertissime hisce suis verbis asserit s. Doctor simul posse stare haec duo, scilicet Deum per suam praescientiam scire tum opera disponentia ad susceptionem gratiae tum opera meritoria gloriae, et nihilominus Deum non velle haec opera fieri. Quod non potest verificari de bonis operibus, ut sunt absolute praevisa; quia nihil boni absolute futurum est, nisi dependenter ab hoc quod Deus illud fieri velit. Rursum ergo praedicta sua responsione s. Thomas aequivalenter asserit ad praedestinationem praesupponi praescientiam conditionatam bonorum operum et salutis, quae praedestinationis sunt effectus.

Secunda est propositio quae colligitur ex doctrina quam de praedestinatione tradit s. Thomas, *praedestinationem, quoad suam certitudinem, innixi praescientiae conditionatae, et inde provenire quod ejus certitudo et infallibilitas nullam necessitatem salvandis imponit*. Patet assertum *a*) ex eo quod implicatur secunda haec propositio in prima propositione quae proxime ostensa est aequivalenter tradi a s. Thoma. In tantum enim praescientia conditionata praesupponitur ad praedestinationem, in quantum Deus ad consequendum effectus bonorum operum et salutis per praedestinationem intentos, utitur mediis quae per praescientiam conditionatam ostenduntur cum hisce effectibus infallibiliter conjunctum iri; proindeque idem est dicere ad prae-

agere, eo quod sub motione gratiae desit ei expedita potestas sese flectendi in oppositum illius ad quod per gratiam

destinationem praesupponi praescientiam conditionatam, atque dicere infallibilem ordinem quem praedestinatio, in quantum est causa, habet ad suos effectus, totum quantum derivari a praescientia conditionata. Ceterum *b*) praedictam propositionem secundam virtualiter tradit s. Thomas, quando in I^a, q. 23, a. 6, asserit circa praedestinationem eumdem modum conciliationis cum libertate adhibendum esse quem prius circa providentiam divinam (in I^a, q. 22, a. 4) et circa omnem voluntatem Dei efficacem (in I^a, q. 19, a. 8) adhibuerat. Ex hoc videlicet ejus asserto ita arguitur pro intento : Ad salvandam praedestinationis certitudinem necesse est dicere media quibus Deus utitur ad procurandum effectus bonorum operum et salutis decreto praedestinativo intentos, infallibilem habere cum his effectibus connexionem ; proindeque qui docet, cum hoc quod praedestinatio est certa, stare quod praedicta media sint *fallibilia ab intrinseco*, ille virtualiter docet eadem media esse *infallibilia ab extrinseco*, h. e. ea esse infallibilia dependenter a consensu liberi arbitrii creati conditionate praeviso. Sed s. Thomas docet cum hoc quod praedestinatio est certa, stare quod media quibus Deus utitur ad procurandos fines bonorum operum et salutis, decreto praedestinativo intentos, sint fallibilia ab intrinseco : ait enim in locis ad quos citato articulo 6° quaestionis 23^{ae} lectorem remittit, Deum omnibus effectibus qui contingenter eveniunt, non adaptasse nisi causas contingentes et defectibiles. Ergo s. Thomas citato illo articulo 6° quaestionis 23^{ae} virtualiter docet media quibus Deus utitur ad procurandos fines bonorum operum et salutis, decreto praedestinativo intentos, dependere *quoad suam infallibilitatem* a consensu liberi arbitrii creati conditionate praeviso ; et, per consequens, ipse ibi certitudinem praedestinationis totam quantam derivat a praescientia conditionata. Insuper *c*) in fine ejusdem articuli 6 quaestionis 23 ait s. Doctor ad percipiendum quo modo certitudine praedestinationis nulla inducatur necessitas salvandis, consideranda esse ea quae in quaestione 14, a. 13, ipse dixerat ad ostendendum certitudine praescientiae non tolli contingentiam a rebus. Quod certe ejus assertum eo redit ut dicatur ad praedestinationis certitudinem aliquo modo praesupponi ipsasmet illas actiones liberas quae praedestinationis sunt effectus, atque *inde provenire quod certitudo praedestinationis libertati arbitrii creati non officiat*. Et ratio ita interpretandi verba s. Doctoris est manifesta : non enim aliter in I^a, q. 14, a. 13, ipse ostenderat certitudine praescientiae non tolli contingentiam a rebus praescitis, quam dicendo in sensu composito praescientiae res praescitas non habere nisi eam necessitatem qua omne quod est, quando est, necesse est esse ; cujusmodi necessitas, uti patet, est *necessitas provenicns ex suppositione illius ipsius rei quae dicitur necessaria*. Quia ergo effectus praedestinationis non possunt praesupponi ad certitudinem praedestinationis, nisi ut sunt praevisi esse conditionate futuri, necesse est fateri a s. Doctore praedictis suis verbis virtualiter asseri certitudinem praedestinationis fundari in praescientia conditionata. Adde *d*) quod ad certitudinem praedestinationis aliquo modo prae-

impellitur. Certum porro est et in confesso apud omnes, hanc ab eo stabilitam conclusionem esse illud quod in ipsius

supponi effectus praedestinatos, secundum quod hi ab aeterno habent veritatem in seipsis et sic aeternaliter sunt praesentes intuitui divino, diserte asserit s. Doctor in QQ. dispp. de Verit., q. 6, a. 3, ad 6m. « Veritas *praedestinationis* et praescientiae, inquit ibi, respicit futurum, ut est praesens, ut in quaestione de scientia Dei (q. 4, a. 12) dictum est, *et ideo certitudinem habet.* » Quia ergo, ut proxime notatum est, antecedenter ad decretum praedestinativum effectus praedestinationis non possunt habere veritatem in seipsis, nisi prouti ex hypothesi futuri sunt, rursum concludendum est secundum s. Doctorem certitudinem praedestinationis fundari in prescientia conditionata.

Porro duas illas propositiones quas hactenus probavimus aequivalenter vel saltem virtualiter asseri a s. Thoma, e diametro opponi systemati praemotionis physicae manifestissimum est. Etenim *a*) continent duae illae propositiones ipsissimam doctrinam scientiae mediae quae systemate praemotionis physicae excludi intenditur. Sane *b*) systemate praemotionis physicae diserte negatur ad decretum praedestinativum praesupponi praescientiam conditionatam eorum praedestinationis effectuum qui a cooperatione liberi arbitrii creati dependent : contendunt enim praedeterminatores decretum praedestinativum esse *primam radicem* praescientiae quam de effectibus praedestinationis Deus habet. Sive, et in idem redit, *c*) systemate praemotionis physicae diserte negatur decretum praedestinativum suam trahere certitudinem et infallibilitatem a praescientia conditionata ei praesupposita : ponunt enim praedeterminatores decretum praedestinativum per se et ab intrinseco, h. e. ex praecisa ratione physicae suae causalitatis, et sic *independenter ab omni praescientia*, habere infallibilem ordinem ad effectus praedestinatos.

Sed reclamant Bannesiani, dicentes interpretationem locorum s. Thomae supra productorum cui, ita argumentando, innitimur, apertissimae falsitatis convinci ex doctrina quam de certitudine praedestinationis alibi tradit Angelicus. Respiciunt autem, quum ita regerunt, ad duos praesertim locos operum s. Doctoris. In quorum uno, qui exstat in Ia, q. 23, a. 7, asserit s. Thomas : « numerum electorum certum Deo dici, *non solum ratione cognitionis*, quia scilicet scit quot sint salvandi : sic enim Deo certum esse etiam numerum guttarum pluviae et arenae maris ; *sed etiam ratione electionis cujusdam.* » Idem explicatius perhibet s. Doctor in QQ. dispp. de Verit., q. 6, a. 3, qui est alter locus ad quem hic provocant adversarii. Ibi, aggrediens ad solvendam quaestionem in titulo articuli propositam, quae erat de certitudine praedestinationis : « Respondeo dicendum, inquit, quod duplex est certitudo, scilicet cognitionis et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re, sicut est; et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis *ad ordinem causae ad effectum**, ut dicatur ordo causae ad effectum certus esse, quando

* Ita legimus cum Capreolo (In Sent. d. 40. a. 3), non autem, uti legitur

doctrina Patres Tridentini diserte ut haereticum damnaverunt. Sed illud ambigitur, num, dum huic ejus impio

causa infallibiliter effectum producit. Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causae respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed praedestinatio, quia, praescientiam includit et habitudinem causae ad ea quorum est, addit, in quantum est directio sive praeparatio quaedam, *sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis certitudo ordinis, de qua solum certitudine praedestinationis hic quaerimus* : de certitudine enim cognitionis in ipsa inventa patere potest ex his quae dicta sunt, quum de scientia Dei quaereretur. » Pergit s. Doctor dicendo certitudinem praedestinationis addere supra certitudinem providentiae, eo quod respectu finis particularis aliter se habet ordo providentiae, aliter vero ordo praedestinationis. Nam ordo providentiae, inquit, est quidem certus respectu finis universalis, non tamen respectu finis particularis, nisi quando causa proxima, quae ad hunc finem, sicut ad proprium suum effectum, ordinatur, non est contingens, sed necessaria; ordo vero praedestinationis est certus non solum respectu finis universalis, sed etiam respectu hujus finis particularis, quae est salus aeterna : et tamen salus non necessario, sed contingenter provenit ex causa sua proxima, quae est liberum arbitrium. Hoc porro discrimine notato, in haec verba prosequitur : « Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae ; ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de praedestinato scit quod non deficiet a salute : sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus : et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. *Unde praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem ;* nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. »

Ex his praedeterminatores arguunt tripliciter. *Primo* ita : Si, uti decernunt Moliniani, decretum Dei praedestinantis suam certitudinem derivet ex praescientia conditionata consensus liberi futuri, praedestinatio non est certa, nisi sola certitudine cognitionis. Consequens est contra s. Thomam, uti patet ex duobus locis proxime adductis. Ergo etiam antecedens est contra s. Thomam; h. e., s. Thomas negat certitudinem decreti praedestinativi fundari in praescientia conditionata. — *Secundo* arguunt ita : Tum dicendo utroque loco citato in praedestinatione praeter certitudinem cognitionis inveniri etiam certitudinem ordinis sive causalitatis, tum addendo in secundo loco se non inquirere de certitudine cognitionis in praedestinatione inventa, sed solum-

in textu s. Thomae typis vulgato : *ab ordine causae ad effectum*. Quam posteriorem lectionem mendosam esse, patet ex toto contextu antecedenti. Citamus Capreolum ex editione Veneta anni 1483.

dogmati ex adverso Patres opponerent doctrinam catholicam de concordia liberi arbitrii cum gratia, significaverint in

modo de ea praedestinationis certitudine, quae est certitudo ordinis, significat s. Thomas infallibilem ordinem quem, tamquam causa, decretum Dei praedestinantis habet ad effectum salutis, esse independentem a qualicumque praevisione cooperationis liberi arbitrii creati. Censet ergo s. Doctor infallibilitatem decreti praedestinativi unice repetendam esse ex intrinseca efficacitate hujus decreti ; et, per consequens, ipse censet auxilia gratiae quibus Deus perducit praedestinatos ad salutem, esse suapte natura efficacia, h. e. physice praedeterminantia. — *Tertio* denique arguunt ita : Si decretum praedestinativum innitatur, quoad suam certitudinem, conditionata praevisione meritorum, praedestinatio fit ex praevisione meritorum, non vero ex gratuita electione praedestinantis. Consequens contrariatur doctrinae traditae a s. Thoma secundo loco superius recitato. Ergo etiam antecedens contrariatur huic s. Thomae doctrinae.

Respondetur 1° adversarios tali sua ratione argumentandi semetipsos impedire. Nam si ex hoc quod Molinistae asserunt certitudinem decreti praedestinativi fundari in praescientia conditionata, legitime inferri queat in doctrina scientiae mediae praedestinationem non esse certam nisi sola certitudine praescientiae; ergo, pari consequentiae necessitate, ex hoc quod praedeterminatores aiunt infallibilitatem praescientiae totam quantam radicari in efficacitate voluntatis divinae, necesse erit concludere in systemate praemotionis physicae praedestinationem non esse certam, nisi sola necessitate causalitatis sive ordinis. Et per consequens, si teneat ratio argumentandi adversariorum, verbis s. Thomae e quibus ipsi contra nos arguunt, non minus excludetur propria ipsorum sententia quam sententia Molinistarum.

Ceterum facile est ostendere in argumento adversariorum conclusionem non sequi. Considerandum est videlicet aliquem non posse prudenter absoluta voluntate intendere aliquem finem, nisi sciat sibi adesse vel adfore *media sufficientia* ad efficaciter procurandum illum finem. Ex quo efficitur ut in omni omnino sententia necesse sit dicere Deo in formando decreto suo praedestinativo praelucere *certam scientiam* ostendentem non deesse ipsi media quibus infallibiliter possit procurare contingentem eventum salutis. Adeo ut de hoc solummodo possit esse controversia, utrum secundum s. Thomam certa illa scientia quae praesupponitur ad decretum Dei praedestinantis, sit scientia simplicis intelligentiae, uti volunt Neothomistae, an vero secundum ipsum certa illa scientia sit scientia media, uti decernunt Moliniani. Hoc itaque praesupposito, ita argumentamur : Sanctus Thomas locis in argumento objectis non solum dicit « praeter certitudinem praescientiae ipsum ordinem praedestinationis habere infallibilem certitudinem, » sed hoc etiam aliter exprimit, dicendo « in praedestinatione considerari *supra certitudinem cognitionis* certitudinem ordinis. » Sed, uti fateri coguntur adversarii, ex eo quod s. Thomas ponit in praedestinatione praeter certitudinem cognitionis inveniri certitudinem ordinis, non est consequens ad decretum praedestinativum non *praesupponi* secundum s. Doctorem certam aliquam

argumento quo ille suam haeresin adstruebat, non esse falsam nisi *solam consequentiam*, an vero ipsum hujus

cognitionem, nempe scientiam simplicis intelligentiae. Ergo pari ratione ex eo quod s. Thomas ponit in praedestinatione praeter certitudinem praescientiae inveniri certitudinem ordinis, non est consequens ad decretum praedestinativum non *praesupponi* secundum s. Doctorem certam aliquam praescientiam conditionatam. Et ratio cur in neutro casu consequentia teneat, non solum est quod neque scientia simplicis intelligentiae neque scientia media pertinent ad cognitionem illam, *in praedestinatione inventam*, de qua asserit s. Doctor praeter ejus certitudinem inveniri in praedestinatione certitudinem ordinis (hoc enim sicut non requiritur, ita etiam per se solum non sufficit ad falsificandam praedictam consequentiam), sed ratio hujus praecipua est quod aliud est dicere aliquid quoad suam certitudinem fundari in altero, aliud vero est dicere ejus certitudinem non esse aliquid praeter certitudinem hujus alterius. Sic v. g. conclusio quoad suam certitudinem fundatur in certitudine principii, nec tamen inde aliquis legitime inferat certitudinem conclusionis non esse aliquid praeter certitudinem principii, Pari ergo ratione ex eo quod nos dicimus certitudinem decreti praedestinativi fundari in certitudine praescientiae conditionatae, nequit legitime inferri in nostra sententia certitudinem decreti praedestinativi non esse aliquid praeter certitudinem praescientiae conditionatae.

Respondetur 2° in nostra sententia omnino verificari doctrinam quam tradit s. Thomas in duobus locis a parte adversa objectis. Etenim *a*) certitudo praedestinationis de qua ibi tractat s. Thomas, est *certitudo absoluta*. Jam vero eum qui praedestinatus est, salutem esse consecuturum, hoc in doctrina scientiae mediae absolute est certum, non solum ratione absolutae praescientiae in praedestinatione inclusae, sed etiam ratione efficacissimae causalitatis voluntatis divinae. Et quidem secundum praedictam doctrinam infallibilitas ordinis quem voluntas divina, ut est causa, habet ad effectum salutis, *prioritate rationis antecedit praescientiam absolutam salutis*, et, per consequens, ea est independens ab infallibilitate praescientiae absolutae. Quod vero per eamdem nostram doctrinam ulterius asseratur infallibilitatem illam ordinis sive causalitatis, decreto praedestinativo convenientem, fundari in praescientia conditionata, hoc non impedit quominus in nostra doctrina praedestinatio habeat duplicem illum modum absolutae certitudinis qui ei locis citatis a s. Thoma attribuitur. Sane *b*) ridiculum est contendere ex doctrina scientiae mediae consequens esse decretum praedestinativum non habere aliam certitudinem quam certitudinem praescientiae, conditionatae videlicet. Quippe certitudo praescientiae conditionatae non est absoluta, sed conditionalis : proindeque, ut stare posset praedicta consequentia, ab adversariis asserta, oporteret ut in nostra sententia salus praedestinatorum, quantum est ex vi decreti praedestinativi, non esset certa absolute, sed conditionaliter tantummodo. Hoc autem patet non esse ; quia propter hoc ipsum quod Deus decreto suo praedestinativo decernit dare praedestinatis auxilia salutis quae ex hypothesi quod dentur, sciuntur per praescientiam conditionatam effectum

argumenti *antecedens* saltem virtualiter reprobaverint. Eos, non modo non improbata sed plane approbata doctrina de

infallibiliter habitura esse, absolute est certum, stante decreto praedestinativo, salutem praedestinati consecuturam esse. — Itidem *c*) ridiculum est contendere ex nostra sententia fundante infallibilitatem decreti Dei praedestinantis in praescientia conditionata, necessario esse consequens merita nostra praevisa esse « causam vel rationem » praedestinationis. Etiam hoc, inquam, ridiculum est contendere : bona enim opera praedestinandorum non cognoscuntur per praescientiam conditionatam ut existentia vel ut absolute futura, sed ut futura sub hypothesi aliqua nondum verificata : quae autem hujusmodi sunt, haec non habent vim movendi per modum meriti. Nempe, ut scite monet Suarez, in L. I de Praedestinat., c. 7, praescientia conditionata non est praevia ad praedestinationem tamquam conditio necessaria *ex parte hominis*, sed *ex parte Dei :* id est, non est necessaria quia applicet vel proponat divinae voluntati rationem aliquam ex parte hominis, quae moveat Deum per modum meriti hominis ad praedestinandum illum, sed solum est necessaria ut Deo suppetant media infallibilia ad attingendum finem salutis, utque ad ipsa opera meritoria, tamquam ad finem proximum efficaciter intentum, Deus auxilia gratiae ordinare possit. Unde non sequitur quod in operibus bonis conditionate praevisis sit alia *ratio movens* praeter finalem, quod non repugnat : praedestinat enim Deus hominem, non quia habet vel habiturus est bona merita, sed ut illa habeat. Ceterum *d*) systemati scientiae mediae neutiquam adversari doctrinam quam tradit s. Thomas locis ab adversariis adductis, perspicue etiam elucet ex eo quod ipse s. Doctor infallibilitatem ordinis quem habet voluntas Dei praedestinantis ad effectum salutis, haud obscure fundat in praescientia conditionata. Nam in I^{a}, q. 23, a. 6, ex quo loco supra contra Bannesianos argumentati sumus, s. Doctor non agit nisi de ea praedestinationis certitudine quae est certitudo ordinis sive causalitatis. Patet id ex hisce verbis quae ponit s. Doctor in ipsa conclusione articuli : « *Providentiae ordo est certus*, ut supra ostensum est. Sic igitur et *ordo praedestinationis est certus.* » Et tamen, uti supra a nobis ostensum est, in eo articulo s. Doctor ita conciliat certitudinem praedestinationis cum libertate arbitrii, ut stare nequeat explicatio quam tradit, nisi dicatur praedestinationem inniti quoad suam infallibilitatem praescientiae conditionatae bonorum operum et salutis. Quin immo *e*) in nullo loco s. Doctor luculentius adstruit nostram doctrinam et sententiam Neothomisticam excludit quam in illo ipso articulo 3° quaestionis 6^{ae} de Verit., cujus primam partem nobis objiciunt adversarii. Nam, quum ibi ostendisset s. Doctor praedestinationem habere infallibilitatem *ex parte ordinis*, statim advertit difficultatem quae inde nascitur « *concordandi infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii.* » Ecce autem concordiae modum quem mox init in fine corporis articuli. « Invenimus, inquit, [infallibilem] ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter. Uno modo, in quantum una causa producit effectum suum ex ordine divinae providentiae. Alio modo, *quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilium pervenitur*

gratia a se efficaci, solam consequentiam argumenti Calviniani ceu falsam traduxisse, uno ore defendunt Bannesiani omnes.

ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad constitutionem effectus loco ejus quae deficit vel ne altera deficiat. Sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante quod non omnia deficiant; *et hoc modo est in praedestinatione*. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute : tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel, si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia hujusmodi quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam. Respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem. » Hoc loco sine ulla ambiguitate ex eo repetit s. Doctor concordiam infallibilis ordinis praedestinationis cum contingenti eventu salutis, quod *omnia omnino* media quibus Deus praedestinatis adminiculatur ad salutem, sunt *defectibilia;* unde et ait provenire ut quaedam ex hisce mediis revera deficiant. Per quod excluditur systema praemotionis physicae; eo enim systemate asseritur gratias efficaces, quae praecipuum locum tenent inter media quibus Deus adminiculatur praedestinatis ad salutem, esse suapte entitate efficaces, h. e. physice praedeterminantes, ideoque et *ab intrinseco indefectibiles*. Contra, praedicto modo concordiae adstruitur doctrina scientiae mediae : nequit enim Deus infallibiliter consequi effectum salutis per media quae omnia et singula sint defectibilia, nisi antecedenter ad decretum suum praedestinativum per scientiam mediam certo cognoverit quaedam ex ipsis, *utut sint deficere possibilia*, revera tamen, si in talibus vel talibus circumstantiis conferantur, defectura non esse. Nempe modus concordiae quem proponit s. Doctor, eo tandem redit ut dicatur adminicula quibus Deus praedestinandum juvare possit, in tam infinita esse multitudine ac varietate, ut fieri non possit quin aliqua, si dentur, ex consensu liberi arbitrii effectum sint habitura; quaenam porro illa sint, Deum probe praescire : hinc praedestinando, eum decernere non aliter movere praedestinatorum voluntates quam ita miscendo efficacia media inefficacibus, ut, horum defectum istorum fructu supplente, praedestinatus tandem incurrat in eum vitae finem qui non possit non esse connexus cum futura beatitudine.

Incredibile est ad quot fallacias interpretationis se convertant adversarii ut vim hujus nostri argumenti eludant. Quidam eorum recurrunt ad obscuriora quaedam s. Thomae testimonia, ut inde determinent sensum clarissimae doctrinae quam proponit s. Doctor loco proxime recitato. Et sic subjiciunt ejus verbis eum ipsissimum sensum qui eis apertissime excluditur. Inter omnes tamen expositiones, quae tali ratione interpretandi nituntur, facile sua absurditate ea ceteras vincit quam proponit nuperus ille auctor qui opus suum inscripsit : « Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae. » Is in parte III sui operis, cap. IV, § I, pp. 388-390, ex quibusdam s. Thomae

Necesseque habent isti auctores ita statuere : non enim alia ratione tutari se possunt ab anathemate in Calvinum a

testimoniis efficere nititur *ipsum bonum usum gratiae* comprehendi inter ea adminicula salutis de quibus loquitur s. Thomas loco citato. In qua suae probationis parte implicite assumit ea quae s. Thomas vocat *effectus praedestinationis, inter quae est ipsa salus*, esse universim ex mente s. Doctoris quaedam quibus Deus homini *adminiculatur* ad salutem. Tum non minore interpretandi licentia, ex aliis quibusdam Angelici testimoniis deducit *bonum usum gratiae* provenire secundum s. Doctorem ex gratiis per se et ab intrinseco efficacibus. Et sic tandem concludit a s. Thoma loco citato systema praedeterminationis physicae non excludi, sed magis asseri. Est autem, uti praediximus, haec ejus expositio absurdissima. Quippe *a)* loco citato illud ultimato agebat s. Doctor ut infallibilem ordinem praedestinationis conciliaret cum contingenti eventu salutis. Proindeque, quum non aliter salus contingenter eveniat, nisi quatenus bona opera, quibus meremur salutem, contingenter proveniunt, illud proxime agebat s. Doctor ut infallibilem ordinem praedestinationis conciliaret cum contingenti eventu bonorum operum. Ex quo efficitur ut nomine « adminiculorum » ipse loco citato non significet nisi ea quibus Deus opitulatur praedestinato *ad faciendum* bona opera. Impossibile est igitur ut ipse inter talia adminicula comprehenderit « bonum usum gratiae, » h. e. ipsamet bona opera. Quod ceteroquin concluditur etiam ex disertis verbis s. Doctoris. Impossibile est enim inter *causas effectus* comprehendi *ipsum effectum* et inter *ea quae sunt ad finem*, contineri *ipsum finem* : jam vero s. Doctor diserte significat adminicula de quibus ipse loquitur, esse *causas* bonorum operum et ea *dirigi ad hunc finem* qui est *effectio* bonorum operum. Hoc videlicet ait hisce adminiculis effici et ad hoc ea dari, ut vel *non cadat* praedestinatus, vel, si cadat, *ut resurgat*. Quod vero caput est, *b)* s. Doctor apertissime excludit e numero eorum quibus Deus adminiculatur homini ad salutem, gratias *ab intrinseco* efficaces. Ait enim *omnia* haec adminicula esse defectibilia, haud secus atque *omnia* individua quorum ope Deus prospicit conservationi alicujus speciei, sunt corruptibilia. Sed haec s. Doctoris verba expendere et cum sua doctrina conciliare consulto omisit praedictus scriptor, quum tamen in eis nitatur tota vis argumentationis auctorum nostrorum.

III. *Concursus divinus.* Nomine « concursus » hic intendimus denotare solum *concursum generalem*, quo Deus, per modum causae simpliciter primae et universalissimae, physice influit in omnes operationes omnesque effectus causarum secundarum. De modo istius concursus duo disceptantur inter auctores. *Primum est*, utrum concursus iste sit praevius sive physice praemovens, h. e. utrum sit influxus immediate exercitus in ipsam causam secundam, consistensque idcirco vel in motione quadam virtuosa causae secundae, uti contendit Didacus Alvarez (De auxiliis gratiae, L. III, disp. 19, concl. 3[a]), vel in qualitate quadam intentionali sive transeunte causae secundae impressa, uti defendunt alii Neothomistae; an vero idem iste Dei concursus sit dumtaxat simultaneus, h. e. an sit dumtaxat influxus quo Deus simul

Concilio vibrato, quandoquidem eatenus eis convenit cum Calvino, quatenus et ipsi sentiunt gratiam esse per se effi-

cum causa secunda immediate influat in hujus effectum quique idcirco realiter identificetur cum actione causae secundae. *Secundum* est, utrum concursus is Dei generalis physice praedeterminet causam secundam tum ad agendum potius quam non agendum, tum etiam ad agendum actione talis determinatae speciei taliumque determinatarum circumstantiarum, an vero, quantum est praecise ex modo quo Deus ex parte sui est applicatus ad influendum, iste concursus sit indifferens ad hoc ut ponatur vel non ponatur in actu secundo, itidemque ad hoc ut terminetur ad effectum talis speciei et modi vel ad effectum alius speciei et modi, ideoque non determinetur ad aliquid istorum nisi per concursum causae secundae. — In praesenti controversia per se et directe solummodo inquiritur quaenam sit mens divi Thomae circa posteriorem hanc quaestionem. — Unde non aliter hic provocandum est ad sententiam quam tenet sanctus Doctor circa quaestionem priorem, nisi quatenus id juvat ad decidendum utrum ex ejus mente concursus Dei generalis sit physice praedeterminans, an vero secundum ipsum iste concursus sit indifferens.

Circa quod hic in antecessum advertendum est « praedeterminationem physicam » esse speciem quae sub « praemotione physica » tamquam genere contineatur; proindeque valere quidem hanc illationem : *Concursus Dei non est physice praemovens, ergo nec est physice praedeterminans*, sed nullam prorsus fore consequentiam, si quis ita arguat : *Deus suo concursu physice praemovet causas secundas, ergo eas physice praedeterminat.* Estque in doctrina sancti Thomae manifestissimum non omnem concursum qui sit praevius, esse propter hoc ipsum physice praedeterminativum. Docet enim s. Doctor, praeter causam universalissimam, qui est Deus, esse et causas quasdam creatas quae in certo quodam genere sint universales quarumque concursu causae naturales inferiores indigeant ad productionem suorum effectuum : jam vero causas istas universales creatas ipse ponit concurrere cum causis inferioribus per virtutem quamdam ab ipsis iisdem causis influxam, h. e. per praemotionem quamdam physicam, et nihilominus ipse modis omnibus inculcat hunc earum concursum esse prorsus indifferentem. Quamobrem in vanum laborant Bannesiani, quando ad probandum s. Thomam suae suffragari sententiae de praedeterminationibus physicis, hinc inde ex ejus operibus innumera accumulant testimonia, in quibus nihil aliud edisserit magister angelicus, nisi causas secundas non agere nisi motas a prima (I^a, q. 2, a. 3; q. 105, a. 5; I^a II^{ae}, q. 109, a. 1; III c. Gent. cc. 17 et 66; Opusc. 3 compend. theologiae, c. 130), eas in agendo esse instrumenta causae primae (I^a, q. 105, a. 5; De pot., q. 3, a. 7), eas non agere ad esse nisi in virtute causae primae (ibid.; De pot. q. 5, a. 8; c. Gent., L. III, cc. 66 et 67). Nam, etiamsi gratis concederemus omnes hasce s. Thomae locutiones in rigore sumendas esse, nihil tamen aliud ex eis confici posset nisi hoc solummodo, ex sententia videlicet s. Doctoris Deum suo concursu causas secundas *physice praemovere* ad agendum. At vero ne illud quidem ex praedictis testimoniis efficaciter deducitur. Omnia enim haec testimonia convenientissimam acci-

cacem sive physice praedeterminantem. Porro ut probent male collegisse Calvinum, quando ex asserta *intrinseca effi-*

piunt explanationem in sententia ponente concursum Dei generalem non esse praevium, sed simultaneum.

Nempe 1° quod ait s. Doctor, causas secundas non agere nisi motas a causa prima, hoc convenientissime explicatur dicendo in tali axiomate, in quantum procedit de concursu causae simpliciter primae, hoc verbum « movere » accipi secundum quamdam analogiam proportionis. Stat autem haec analogia in eo quod, sicut causa inferior *per hoc quod movetur* a causa quae in aliquo genere est prima, puta a sole, participat virtutem hujus causae ejusdemque influxum ad effectum defert, ita causa quaelibet creata, *per hoc quod agit cum actuali dependentia a virtute increata Dei sibi coagente*, quadantenus participat hanc Dei virtutem ejusdemque influxum quadantenus defert ad effectum. Nempe ipsa actualis dependentia quam in operando causa secunda habet a virtute increata Dei ipsi intime assistente eique coagente, est quaedam quasi transiens participatio virtutis divinae, quae analogice potest vocari « motio. » Eoque sensu revera accipiendum esse hoc nomen « motionis, » quando dicitur Deus tamquam causa prima « movere » causas secundas ad agendum, disertissime attestantur plures nobilissimi Scholastici, qui non minus frequenter quam divus Thomas praedicta locutione sunt usi. Sic v. g. Scotus, in Sent. IV, d. 1, q. 1 : « Causae primae, inquit, in causam secundam, quando similiter agunt, non est influentia nova, quae sit creatio alicujus inhaerentis causae secundae, *sed influentia est determinatus ordo causarum in agendo effectum simul.* » Idem Scotus, in Sent. IV, d. 13, q. 1 : « Causa secunda, inquit, dicitur movens motum, *non quia recipiat motionem a causa prima per quam agat, sed quia in motione sua pendet a prima prius naturaliter agente.* Itidem Trombetta, qui ea aetate qua inter Thomistas eminebat Cajetanus, princeps fuit Scotistarum : « Licet voluntas divina, inquit, sit prior in esse quam voluntas creata, non tamen prius natura causat. Unde nec Deus determinat voluntatem ad volendum, nec voluntas Deum, *sed ambo concurrunt simul*, Deus per generalem influxum, et voluntas, ut causa particularis. *Et quum dicitur quod voluntas creata est movens mota, et universaliter quaelibet causa secunda : respondetur quod pro tanto causa secunda est movens mota, quia recipiat aliquam motionem a causa superiore aut formam per quam agat* (in Quaestione de divina praescientia futurorum contingentium, a. 4, in 6am supposit., sub titulo : *His praemissis, respondetur ad objecta*). Quod vero magis adhuc probat intentum, praedictae explicationi Scoti et ejus discipulorum tantum abest ut veteres divi Thomae discipuli contradicant, ut, contra, iis ipsis in scriptis ubi mentem sui magistri interpretantur, expressis verbis edicant motionem qua Deus tamquam causa prima causam secundam movet, non esse motionem aliquam praeviam in causa secunda receptam, sed esse simultaneam Dei cum causa secunda cooperationem. Sic Cajetanus in Iam, q. 19, a. 8, refellens quoddam argumentum Scoti : « *Dupliciter*, inquit, *contingit secundam causam moveri a prima : uno modo, motione praevia propriae actioni, sicut baculus movet lapidem, motus a manu;*

cacia gratiae deduxit gratiam esse *necessitantem*, recurrunt ad distinctionem inter sensum compositum et sensum divi-

alio modo, motione cooperativa intrinsece propriae motioni. Et quidquid sit de majore [argumenti Scoti] in primo sensu, in secundo tamen est falsa, IN QUO TANTUM VERIFICATUR [ejusdem argumenti] MINOR [h. e. non de motione praevia, sed solummodo de motione intrinsece cooperativa verificatur haec propositio : Omnis causa secunda est movens, in quantum mota a prima]. *Non enim oportet, quum aliquis vult aliquid, ceu quum sol illuminat, primam causam praevia motione cooperari;* SED SUFFICIT ET EXIGITUR EAM INTRINSECE COOPERARI TALI ELECTIONI VEL ILLUMINATIONI; et hoc, quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscujusque. Sic enim disponit omnia suaviter. Unde sive necessario sive libere cooperatur Deus, *nihil minus creata voluntas libere utitur illa cooperatione.* Et Conradus, in I_{am} II_{ae}, q. 79, a. 1 : « Non debet intelligi, inquit, [propositio dicens causam secundam non movere nisi motam a prima,] quasi prima causa in aliquo instanti attingat effectum et operationem causae secundae in seipsa, *quasi habeat aliquam actionem praeviam actioni creatae voluntatis peccantis*, et illa motio prius producat pro aliquo instanti quam voluntas. Ille enim sensus falsus est : *non enim, quum aliquis vult, oportet, antequam velit, praecedere motionem Dei, loquendo de naturali volitione vel mala.* Sensus autem verus est quod secunda causa non producit nisi virtute primae, quae secundam conjungit suo effectui et intimius attingit effectum quam secunda, *sed cooperando intrinsece, secundum modum naturae causae secundae.* Quare in proposito intelligas juxta s. Doctoris mentem Deum primo concurrere ad actum peccati, quia videlicet voluntas non agit nisi in virtute Dei, *quae tamen solum habet motionem cooperativam*, et prius attingit cooperando, *quia intimius attingit.* » Et Pantusa, O. P., qui fuit unus ex episcopis praesentibus concilio Tridentino, in opusculorum suorum tom. II, tract. 1 de lib. arbit. : « Animadverte, inquit, Thomista, qui sub tanto principe militas, *quod prima causa movet non praemovendo causam secundam : non enim hoc semper oportet, ut quando res est in loco et apta operari, sed movet prima causa motione cooperativa intrinsece.* Unde prima causa cooperatur illuminationi solis et volitioni humanae : et tamen sol naturaliter, voluntas libere operatur; Deus enim omnia disponit suaviter. » Et ibidem paulo inferius : « Prima causa immediate immediatione virtutis attingit omnia, non tamen causa secunda : *defert tantum motum primae causae; neque duo motus sunt, sed unus, qui a Deo est et a causa secunda.* » Tandem Holcotius, qui et ipse fuit ex Ordine Praedicatorum, asserit in L. II, q. 1, a. 4, « voluntatem, quando de novo incipit velle, *nullam de novo rem recipere*, quae coagat ad causandam volitionem, quam prius non habebat. »

2° Quod vero ait s. Thomas, causam secundam non agere ad esse, nisi ut est instrumentum causae primae, id eamdem ferme recipit explicationem. Uti enim docet Angelicus in q. 24 de Verit., a. 1, ad 5^{m}, causa secunda per comparationem ad causam primam non dicitur « instrumentum » proprie, sed communiter, eo videlicet sensu quo quidquid est movens ab alio motum,

sum. Aiunt videlicet voluntatem motam motione illa in qua consistit entitas gratiae efficacis, non posse dissentire in

dicitur esse instrumentum illius; proindeque quo sensu in sententia asserente concursum Dei non esse nisi simultaneum, convenienter dici potest causam secundam non agere, nisi ut est mota a causa prima, eodem in eadem illa sententia convenienter dici potest causam secundam non agere nisi ut instrumentum causae primae. Ceterum sensus hujus secundae locutionis prorsus coincidit cum sensu tertiae locutionis, de qua jam ostensuri sumus eam verificari posse in sententia ponente concursum Dei non esse praevium, sed simultaneum dumtaxat.

Nempe 3° quod ait s. Thomas, causam secundam non agere ad effectum proprium causae primae, nisi in virtute causae primae, hoc quam aptissime explicatur dicendo in tali locutione, in quantum procedit de dependentia quam causa secunda habet in operando a causa simpliciter prima, non significari hoc nomine « virtutis » virtutem aliquam a causa simpliciter prima causae secundae influxam, sed tantummodo ipsam intrinsecam et increatam virtutem causae simpliciter primae, secundum quod per hanc suam virtutem causa simpliciter prima intime cooperatur causae secundae. Quippe *a)* licet sensu aliquo largiore etiam causa inferior dicatur esse instrumentum causae superioris, aliter tamen id quod est instrumentum proprie dictum dicitur operari in virtute causae principalis. aliter vero causa inferior dicitur operari in virtute causae superioris. Nam id quod est instrumentum proprie dictum, dicitur operari in virtute causae principalis, quia in ipso ordine causalitatis particularis ipsum non valet attingere effectum per propriam suam virtutem, sed solummodo per virtutem ei communicatam a causa principali; dum, contra, causa inferior dicitur operari in virtute causae superioris, non quod in ordine causalitatis particularis ipsa per se et propria sua virtute non sufficiat ad producendum effectum, sed quia ipsa non valet attingere effectum sub ratione particulari propriae suae virtuti respondente nisi dependenter ab hoc quod idem effectus sub ratione altiore et communiore attingatur virtute causae superioris. Quamobrem, etiamsi id quod est instrumentum proprie dictum, oporteret operari per virtutem ei influxam a causa principali, ad hoc ut verum esset dicere ipsum operari in virtute causae principalis, non tamen similiter oportet causam inferiorem operari per virtutem ei influxam a causa superiore, ad hoc ut verum sit dicere eam agere in virtute causae superioris. Et ratio ita statuendi manifesta est : ad hoc enim ut causa inferior habeat a causa superiore eum modum dependentiae qui modo declaratus est, indifferens est utrum causa superior adsit causae inferiori per virtutem aliquam a se influxam, an vero per virtutem suam propriam et intrinsecam. Ceterum *b)* secundum doctrinam s. Thomae ne ad rationem quidem instrumenti proprie dicti semper et universaliter requiritur ut virtus causae principalis per quam tale instrumentum elevatur ad producendum effectum, sit virtus a causa principali instrumento influxa, sed aliquando sufficit ut talis virtus sit intrinseca virtus causae principalis, quatenus per eam causa principalis intime assistit suo instrumento. Sic v. g.,

sensu composito, eam tamen posse dissentire in sensu diviso ; hoc porro satis esse ut sub motione gratiae libertas arbitrii

quando in I^a, q. 85, a. 1, ad 3^m et ad 4^m, s. Doctor asserit phantasmata non imprimere in intellectum possibilem, nisi in virtute intellectus agentis, virtus illa intellectus agentis de qua ibi loquitur, non est virtus aliqua ab intellectu agente efficienter derivata ad phantasma, sed est ipsamet intrinseca virtus intellectus agentis, prouti haec per seipsam est intime praesens phantasmati. Patet id tum *a*) ex auctoritate Cajetani ita interpretantis mentem s. Doctoris in I^a, q. 79, a. 3, et q. 85, a. 1, — tum praesertim *b*) ex manifesta ratione. Absurdum enim est interpretari verba s. Doctoris de virtute quadam intentionali ab intellectu agente efficienter producta in phantasmate : talis quippe virtus neque posset esse spiritualis, quandoquidem virtus spiritualis nequit subjectari in phantasmate, quod est res materialis ; neque etiam posset esse materialis, quandoquidem virtus materialis superaddita phantasmati aeque esset improportionata atque ipsum phantasma ad attingendum productionem speciei intelligibilis, qui est effectus spiritualis. Quod si secundum s. Thomam de instrumento aliquo proprie dicto, nempe de phantasmate, vere dici potest ipsum operari in virtute causae principalis, tametsi causa principalis, nempe intellectus agens, tali suo instrumento non adsit nisi per virtutem suam intrinsecam ei intime cooperantem, ergo multo magis secundum s. Doctorem de causa inferiori vere dici potest eam operari in virtute causae superioris, tametsi causa superior ei non adsit nisi per virtutem suam intrinsecam ei intime cooperantem.

Non ergo ex praedictis divi Thomae locutionibus, quibus ne edicitur quidem concursum Dei esse praevium, sed ex aliis ejusdem dictis determinandum est quaenam sit ejus sententia de modo quo Deus concurrit ad omnes operationes causarum secundarum.

Jam dicimus 1° : *Juxta s. Thomam concursus Dei generalis non est praevius sive physice praemovens ; proindeque multo minus juxta ipsum idem Dei concursus est physice praedeterminans.*

Assertum, quantum ad consequentiam quae in eo infertur, manifestum est ; proindeque unice intendendum est probationi propositionis quae in eo fungitur munere antecedentis. Sumitur autem haec probatio ex Quaest. 3 de pot., a. 7. Ibi, postquam ostendisset Deum esse causam omnis actionis rei naturalis, in quantum *a*) rei naturali confert virtutem agendi, et in quantum *b*) hanc ejus virtutem conservat, et in quantum *c*) eam applicat ad agendum, aggreditur s. Doctor agere de concursu divino, dicens Deum quarto modo agere actiones rei naturalis, in quantum res naturalis non agit ad esse nisi in virtute Dei, tamquam instrumentum ipsius. Probatque hoc suum assertum ex eo quod esse, quippe quod sit effectus universalissimus, sit proprius effectus causae universalissimae, qui Deus est ; proprium autem effectum causae superioris causa inferior nequeat attingere nisi in virtute causae superioris. Sicut, inquit, nihil potest agere ad speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis ; eo quod corpus coeleste, tamquam causa universalis generationis, respicit speciem rei generatae tamquam proprium suum effectum.

plena integraque perseveret. Quae eorum explicatio eo redit ut dicatur vi intrinsecae entitatis gratiae, et sic *necessitate*

Tum, jam comparans inter se concursum quo Deus concurrit cum qualibet causa secunda et concursum quo corpus coeleste concurrit cum agentibus naturalibus inferioribus, ita prosequitur : « Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. *Sed in hoc differt, quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina, non autem essentia corporis coelestis est ubicumque est sua virtus :* ET ITERUM DEUS EST SUA VIRTUS, NON AUTEM CORPUS COELESTE. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum, non autem potest proprie dici quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, ET IN QUANTUM EJUS VIRTUTE OMNIS ALIA VIRTUS AGIT. ET QUUM CONJUNXERIMUS HIS QUOD DEUS SIT SUA VIRTUS, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae. »

Ex hisce s. Thomae verbis manifestissime arguitur pro conclusione hic intenta. Etenim *a*) disertissime asserit Angelicus illud intercedere discrimen inter modum quo corpus coeleste concurrit ad actionem corporis elementaris et modum quo Deus concurrit ad actionem cujuslibet causae secundae, quod virtus per quam corpus coeleste influit in effectum corporis elementaris, sit virtus a corpore coelesti influxa corpori elementari, dum, contra, virtus per quam Deus influit in effectum causae secundae, sit virtus Dei intrinseca et increata. Quod certe ejus assertum eo redit ut dicatur concursum Dei non esse praevium, sed solummodo simultaneum. Nihil quippe aliud est concursum Dei non esse praevium, sed simultaneum dumtaxat, quam Deum non influere in operationes et effectus causarum secundarum per virtutem aliquam a se hisce causis influxam, sed solummodo per virtutem suam intrinsecam et increatam. — Sane *b*) quando s. Doctor loco citato pronuntiat « Deum esse suam virtutem, » ipse, uti patet ex serie verborum antecedentium et consequentium, de ea Dei virtute loquitur « qua quaelibet res indiget ad operandum, » « per quam quaelibet causa secunda agit ad esse, » « per quam, utpote immediatissimam effectui, virtus cujuslibet causae secundae conjungitur effectui : » jam vero haec et non alia est virtus per quam Deus, concurrendo cum causis secundis, in harum effectus influit; proindeque apertissimum est id quod modo perhibuimus, nempe a s. Doctore loco citato asseri Deum non concurrere ad effectus causarum secundarum per virtutem aliquam a se hisce causis influxam, sed solummodo per virtutem suam increatam, et sic secundum ipsum concursum Dei non esse praevium, sed solummodo simultaneum. — Insuper *c*) virtus per quam causa inferior agit ad proprium effectum causae superioris, etiamsi sit virtus quae causae inferiori influxa sit a causa superiore, vere et proprie dicitur esse *virtus causae superioris ;* proindeque vel propter hoc solum quod

aliunde adducta, voluntati non solum physice sed etiam metaphysice impossibile esse ut cum motione gratiae efficacis

s. Doctor loco citato simpliciter et sine ulla limitatione asserit « *virtutem Dei* esse ipsum Deum, » h. e. eam identificari cum essentia divina, necesse est concludere ab eo ibi negari Deum concurrere ad effectus causarum secundarum per aliquam virtutem a se hisce causis influxam. Ceterum *d*) eamdem doctrinam de Deo non per virtutem aliquam a se derivatam, sed per virtutem suam increatam in operationes causarum secundarum coinfluente perspicue tradit s. Doctor in Sent. I, d. 37, q. 1, a. 1, ad 4^{m}. Quum videlicet ibi perhibuisset causam ultimam operari in virtute omnium causarum praecedentium indeque intulisset virtutem Dei esse immediatissimam omnibus effectibus omnium causarum secundarum, jam ulterius pronuntiat hanc Dei virtutem, cujus influxu immediate attingantur effectus omnes, esse identice ipsummet Deum, et propter hoc Deum *per modum principii quod* immediate influere non modo immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi, « quod in aliis causis [causam ultimam praecedentibus] non contingit, » inquit, quia videlicet hae causae non influunt in effectum causae ultimae nisi per virtutem a se diffusam. Adde *e*) quod sententia perhibens causas secundas agere ad esse per virtutem aliquam sibi influxam a Deo, stare nequit cum doctrina quam tradit s. Doctor in I^{a}, q. 45, a. 5, et Quaest. 3 de pot., a. 4, ubi asserit haec duo, scilicet *a*) virtutem qua efficienter attingitur res aliqua sub formali ratione essendi, esse identice virtutem creandi, et *b*) virtutem creandi esse incommunicabilem creaturae. Omnimodis ergo patet concursum Dei secundum s. Doctorem non esse praevium, sed simultaneum dumtaxat.

Dicimus 2° : *Etiamsi, contra atque modo ostensum est, concedendum foret concursum Dei ex mente s. Thomae esse praevium sive physice praemoventem, adhuc tamen indubium maneret eumdem Dei concursum non esse juxta ipsum physice praedeterminantem.*

Probatio hujus asserti sic multipliciter instituitur. *a*) In QQ. dispp. de pot., q. 3, a. 7, in Summa c. Gent., L. II, c. 15, L. III, c. 66, et in aliis suorum operum locis quamplurimis enuntiat s. Doctor hoc effatum : « Secundum ordinem effectuum est ordo causarum. » Et quidem quid in eo effato, intelligendum sit nomine « effectuum, » mox declarat in loco primo citato dicens « in re qualibet naturali inveniri quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. » « Quorum primum, inquit, est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. » Pergitque dicendo : « Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. » Ex quibus ejus verbis elucet ea quae in praedicto effato ab eo vocantur hoc nomine plurali

conjungat actum dissentiendi; hoc tamen non obstante, in voluntate, prouti afficitur motione gratiae, plenam expedi-

effectuum, esse *varias formalitates quae in uno eodemque effectu materialiter sumpto ratione inter se distingui possunt quaeque, veluti proprii effectus, ita aliae aliis causis respondent, ut quae formalitates sunt universaliores, respiciantur veluti proprii effectus a causis universalioribus, quae vero formalitates sunt minus universales, respiciantur veluti proprii effectus a causis minus universalibus*. Porro, uti idem s. Doctor ibidem perhibet, ordo existens inter diversos hosce effectus proprios diversarum causarum est ejusmodi ut effectus universalior sit quidem prior secundum considerationem rationis quam effectus minus universalis (de pot. q. 3, aa. 4 et 7; c. Gent., L. II, c. 21, L. III, c. 66), ut tamen propter hoc ipsum effectus minus universalis determinet ad certum aliquod genus vel ad certam aliquam speciem effectum magis universalem (in Iª, q. 65, a. 3). Quando ergo s. Doctor generaliter pronuntiat secundum ordinem effectuum esse ordinem causarum, ipse intendit dicere etiam ordinem causarum esse ejusmodi ut influxus causae universalioris sit quidem prior secundum rationem quam influxus causae minus universalis, ut tamen propter hoc ipsum influxus causae minus universalis determinet et specificet influxum causae magis universalis. Proindeque, quia ubicumque tractat de concursu divino, ipse non aliunde deducit hujus concursus necessitatem quam ex eo quod Deus est causa prima et universalissima essendi, necesse est concludere secundum ipsum non concursu Dei determinari concursum causae creatae, sed contra, concursu causae creatae determinari et specificari concursum divinum. Sane *b*) manifestum est influxum causae non respicientis effectum nisi secundum rationem aliquam communem determinari per influxum causae eumdem effectum respicientis secundum rationem particularem. Sed constans est doctrina s. Thomae Deum non respicere effectus causarum secundarum nisi secundum rationem aliquam communem, ipsas vero causas secundas hosce suos effectus respicere secundum rationem particularem. Sic in L. II contra Gent., c. 15: « Secundum ordinem effectuum, inquit, oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt; *unde oportet quod sicut effectus proprii* [h. e. particulares] *reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur ad causam aliquam communem*. Sicut supra particulares causas generationis hujus vel illius, est sol universalis causa generationis. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cujus sit dare esse. Prima autem causa est Deus... Oportet igitur omnia quae sunt, a Deo esse. » Et in Quaest. 7 de pot., a. 2: « Quum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu, inquit, *praeter effectus diversos oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus superioris causae, cujus illud est proprius effectus*... Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu, qui est esse... Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cujus virtute omnia causant esse, et cujus esse est proprius effectus. Et haec causa est Deus. » Manifestum est ergo secundum doctrinam divi Thomae concursum generalem Dei, tamquam communem et indifferentem, determinari concursu

tamque manere potestatem ad utrumlibet, h. e. tam ad dissentiendum quam ad assentiendum, tam ad abjiciendam gratiam quam ad eam recipiendam.

causae secundae, tamquam particulari et specificante. *c*) Tum locis proxime adductis tum clarissime L. II contra Gentes, c. 21. docet s. Thomas effectus, ut sunt particulares, esse proprios effectus causarum particularium. « Effectus, inquit loco illo posteriore, suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus tribuamus, et effectus qui sunt in potentia, causis quae sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis effectus universales, ut docet Philosophus. » Falsificatur autem haec praeceptoris angelici doctrina, si stet sententia asserens concursum Dei esse physice praedeterminantem. Ponit quippe haec sententia effectum, etiam ut est particularis, prius respici a causa universalissima, quae est Deus, quam a causa particulari. Propter hoc ipsum autem ea sententia aequivalenter negat effectus, ut sunt particulares, esse proprios effectus causarum particularium: quia non est proprius effectus alicujus causae, nisi qui primo et per se respicitur ab ea causa : non autem primo et per se respicitur ab aliqua causa effectus quem necesse est prius respici ab alia causa superiore. Rursum ergo concludendum est a s. Thoma negari concursum Dei esse physice praedeterminantem. At vero *d*) nihil opus est talem conclusionem ex principiis a s. Thoma sancitis operose deducere : expressis enim verbis s. Doctor profitetur concursum Dei *determinari* et *specificari* a causa secunda, quod idem sane est atque diserte profiteri concursum Dei non esse physice praedeterminantem, sed indifferentem. Sic v. g. in Summa contra Gentes, L III, c. 76 : « Secundum ordinem causarum, inquit, est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse : nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis. *Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alius perfectiones quae determinant esse.* » Rursum in Quaest. I de pot., a. 4, ad 3^um^ : « Licet causa prima, inquit, maxime influat in effectum, *tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur.* » Tum in Quaest. 5 de verit., a. 9, ad 10^um^ : « Causa primaria, inquit, plus dicitur influere in effectum quam causa secunda, in quantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae: *tamen magis assimilatur causae secundae, quia per eam determinatur actus causae primae ad hunc effectum.* » Denique in Sent. II, d. 1, q. 1, a. 4 : « Horum causa etiam Deus est.... inquit, quia ipse est dans esse rebus: *causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse.*

Recurrunt hic adversarii ad solitam suam interpretandi methodum. Ut videlicet testimonia divi Thomae, e quibus pro duobus assertis praemissis argumentati sumus, in suam sententiam inflectant — aut *a*) quid in eis sibi velit s. Thomas, non ex continenti verborum serie, sed ex quibusdam vocibus solitarie sumptis determinare satagunt — aut *b*) perinde ac si quaedam ex hisce testimoniis non essent per se sola sensus satis determinati, ex aliis divi Thomae dictis de eorum sensu decernendum esse contendunt.

Contra, Moliniani opinantur definitione Tridentina non attingi et reprobari consequentiam argumenti Calviniani, sed

In oppositione itaque ad prius assertum superius positum. DICUNT 1° : Concursum Dei generalem ex mente s. Thomae esse praevium, perspicue elucescit ex doctrina ab ipso tradita in Quaest. 3 de potentia, a. 7. Nam *a)* quatuor illis modis quibus ibi ponit Deum esse causam actionum causarum secundarum quorumque duo posteriores pertinent ad concursum divinum, ipse ibidem asserit « Deum operari in natura et voluntate operantibus. » Censet ergo concursum Dei generalem esse influxum in ipsammet causam secundam et non solummodo in hujus effectum : idem est enim dicere Deum suo concursu operari in causis secundis, atque dicere ejus concursum recipi in causa secunda tamquam in subjecto. — Insuper *b* postquam in articulo illo 7° praemiserat Deum in causis secundis operari primo modo, « quia dedit eis virtutem naturalem per quam agere possunt, » et secundo modo, « quia hanc earum virtutem naturalem conservat, » tertium modum quo Deus in causis secundis operatur, exprimit dicendo « Deum movere et applicare virtutem causae secundae ad agendum. » Quibus sane suis verbis perspicue docet concursum Dei generalem consistere in praevia motione sive in influxu in causam : est quippe manifestum motionem et applicationem ad agendum recipi tamquam in subjecto in eo quod per talem motionem et applicationem movetur et applicatur ad agendum. — Ulterius cum quum addidisset s. Doctor Deum quarto modo esse causam actionis causae secundae, sicut agens principale est causa actionis instrumenti, explicat quomodo agens secundum agat ad proprium effectum agentis primi, ut instrumentum ipsius, dicens « instrumentum esse causam quodammodo effectus principalis causae non per formam vel virtutem propriam, *sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus.* » « Sicut dolabra, inquit, non est causa rei artificiatae per virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam quodammodo participat. » Ubi tum asserendo causam secundam tamquam instrumentum causae primae participare aliquid de virtute causae primae per motum ejus, tum comparando motionem qua movetur causa secunda a causa prima, cum motione qua instrumentum artis movetur ab artifice, rursum apertissime significat concursum causae primae esse influxum in ipsammet causam secundam, et non solummodo in hujus causae operationem vel effectum. Ita Thomas de Lemos, in « Panoplia gratiae, » L. III, parte I^a, tractatu 1, cap. 7 ; Massoulié, in opere : « Divus Thomas, sui interpres, » tom. I, dissert. I^a, q. 3, aa. 1, 2, 3, 4, et auctor nuperi operis inscripti : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte II^a, cap. 1, nn. 8, 9, 10.

RESPONDETUR. *negando assertum.* — *Ad primam probationem dicitur,* quando s. Thomas ait « Deum operari in natura et voluntate operantibus, » ipsum in hac sua propositione, in quantum ea procedit de concursu divino, non intendere denotare praepositione *in* habitudinem subjecti, uti falso supponunt adversarii, sed solummodo habitudinem intimae praesentiae. — Rationes ita decernendi sunt — tum *a)* quod praedictam propositionem, in

ipsammet illam doctrinam de gratia a se efficaci ex qua veluti fonte suam haeresin derivavit Calvinus. Atque hanc

quantum ea procedit de concursu Dei, s. Thomas loco citato ex eo colligit, quod ad differentiam corporis coelestis Deus non concurrit ad effectum causae secundae per virtutem aliquam a se huic causae influxam, sed per virtutem suam increatam : non teneret autem haec ejus ratio concludendi, si ipse per eam intenderet concludere Deum suo concursu operari in causa secunda tamquam in subjecto ; quandoquidem, si talis sensus ab eo praedicta propositione intenderetur, oporteret ipsum in ejus probatione niti ratione prorsus opposita, hac videlicet, quod virtus per quam Deus concurrit cum causa secunda ad ejus effectum, est aliquid a Deo distinctum ab eodemque in causa secunda efficienter productum — tum *b*) quod s. Thomas in prima parte corporis articuli citati asserit ex praedicta propositione quosdam accepisse occasionem erronee existimandi res naturales nihil operari, sed solum Deum operari ad praesentiam earum ; impossibile autem fuisset occasionem talis erroris ex illa propositione accipi, si per eam significaretur Deum in causa secunda tamquam in subjecto producere virtutem aliquam transeuntem qua causa secunda ageret ad esse — tum *c*) quod s. Thomas praedicta propositione respondet ad hanc quaestionem a se in titulo articuli propositam : « Utrum Deus operetur in operatione naturae ; » haec autem quaestio non solvitur affirmando Deum operari in causa secunda *tamquam in subjecto*, sed affirmando eum, *intime assistendo* causae secundae, una cum ea ejus operationem producere.

Ad 2^am^ *probationem respondetur*, concedendo motionem qua virtus causae secundae « applicatur » a Deo ad agendum, esse aliquid actioni causae secundae praevium et in causa secunda tamquam in subjecto receptum ; sed simpliciter negando hanc motionem applicativam identificari ex mente s. Doctoris cum concursu divino. Ratio hujus responsionis elucescet ex postea dicendis.

Ad 3^am^ *probationem dicitur*, quando s. Thomas, explicando quo modo causa inferior agat ad proprium effectum causae superioris, tamquam instrumentum ipsius, asserit instrumentum non agere ad effectum causae principalis, « nisi in quantum participat aliquid de virtute causae principalis, per motum ejus. » ipsum hoc vocabulum « MOTUS » non accipere *uniformiter*, sed, pro diversitate causarum superiorum ad quarum proprios effectus agunt causae inferiores, *differmiter* : secundum ipsum videlicet causam secundam moveri a causa prima, vel motione proprie dicta, si causa prima non sit prima nisi in certo aliquo genere rerum, vel *motione quadam metaphorica*, si causa prima sit causa simpliciter prima. Adeo ut secundum ipsum nihil aliud sit causam secundam, agendo ad esse, non agere nisi ut instrumentum motum a causa prima, quam *causam secundam in attingendo τὸ esse sui effectus essentialiter dependere ab intrinseca et increata virtute causae primae ei intime assistente eique coagente*. Patet veritas hujus responsionis multipliciter. Nam *a*) jam enucleatius declarans quonam demum modo causa secunda se habeat ut instrumentum Dei in agendo ad esse, notat s. Doctor

quidem sententiam esse priore longe verisimiliorem patebit ex verbis synodi quae jam afferenda et ponderanda sunt.

illud intercedere discrimen inter virtutem qua corpus elementare agit ad proprium effectum corporis coelestis, et virtutem qua causa quaelibet secunda agit ad proprium effectum Dei, quod prior virtus est virtus a corpore coelesti corpori elementari influxa, posterior vero virtus est virtus *identificata cum essentia divina*. Quod certe discrimen non subsisteret, si motio qua ipse ponit causam secundam moveri a causa simpliciter prima, ut instrumentum ipsius, esset ex ejus mente motio aliqua praevia, h. e. virtus aliqua a Deo causae secundae transeunter impressa, et non solummodo dependentia quam in actualiter agendo causa secunda habet a causa prima sibi intime assistente sibique coagente. Et re quidem vera *b*) hoc posteriore sensu motionem qua causa prima movet causam secundam, intellexerunt Cajetanus (in Iam, q. 14, a. 13 et q. 19, a. 8) et alii antiquiores divi Thomae expositores, qui videlicet dixerunt hanc motionem esse *motionem intrinsece cooperativam*, h. e. motionem intrinsece imbibitam in ipsamet actione causae secundae. Sive, uti idem Cajetanus perhibet in Ia IIae, q. 109, a. 1, motio qua causa prima movet causam secundam, est *cooperatio* causae primae cum causa secunda : quae certe cooperatio non nominat nisi ipsammet actionem causae secundae, prouti ad eam concurrit causa prima. Insuper *c*) sicut s. Doctor asserit a causa prima moveri omnes causas secundas, ita ipse similiter asserit a voluntate moveri omnes eas animae potentias quae sunt obedibiles voluntati (in Ia, q. 81, a. 3; q. 82, a. 4; in Ia IIae, q. 9, a. 1). Et tamen, uti accipitur ex Ia, q. 77, a. 4, et uti per se est manifestum, motio qua voluntas movet aliquam animae potentiam, non est secundum ipsum aliquid operationi hujus potentiae praevium et a voluntate huic potentiae influxum, sed est ipsamet actio hujus potentiae, prouti dependet a voluntate eam imperante. Ex quo apparet puerile esse argumentum quo ex eo quod s. Thomas ponit causas secundas « moveri » a causa prima, Neothomistae deducunt concursum Dei esse ex mente s. Doctoris motionem aliquam praeviam, a Deo causae secundae impressam. Ulterius *d*) hoc quod est causam primam movere causam secundam agentem, s. Thomas in commento in Librum de causis explicat dicendo «causam primam *adjuvare* causam secundam,» « eam *efficere operationem* causae secundae, » « eam facere ut operetur causa secunda, » « eam causae secundae esse causam ut agat, » « per ejus virtutem virtutem causae secundae conjungi cum suo effectu, » « ejus virtutem dare effectui causae secundae ut attingatur a virtute causae secundae, quia effectus prius attingatur a virtute causae primae : » patet autem de omnibus hisce locutionibus, ad eas verificandas non requiri concursum Dei esse praevium, sed satis esse eum esse simultaneum. Et sic rursum concludendum est gratis et sine ullo fundamento motionem illam qua s. Thomas ponit causam secundam agentem moveri a causa prima, adversarios interpretari esse motionem aliquam praeviam sive influxum in ipsammet causam secundam. Tandem *e*) in Compendio theologiae ad fr. Reginaldum, ita perhibet s. Doctor, principio capitis 130 : « Quia causae secundae non agunt nisi virtute primae causae, sicut instrumenta agunt per

In sessione sua VI[a], decreto de justificatione, Patres ita praefantur : « Quum hoc tempore non sine multarum ani-

virtutem artis, necesse est quod omnia alia agentia, per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. *Agere igitur cujuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis.* Movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti ADSIT INTERIUS, quasi IN IPSO AGENS, *dum ipsum ad agendum movet.* » Ex quibus s. Doctoris verbis dupliciter arguitur pro intento. *Primo*, ex eo quod ibi s. Doctor pro uno eodemque accipit agentia secunda agere *in virtute Dei*, atque ea *moveri ad agendum a Deo.* Inde videlicet efficitur ut, etiamsi virtus illa Dei per quam agentia secunda agunt ad esse, non sit virtus aliqua ipsis influxa a Deo, sed sit sola virtus Dei increata, adhuc secundum s. Doctorem verum sit dicere ea moveri ad agendum a Deo. *Secundo* vero et manifestissime concluditur intentum ex eo quod id quod in verbis citatis s. Doctor vocat « motum mobilis » sive motum causae secundae agentis, est ipsum « agere » hujus causae, prouti illud causatur a Deo. Exinde videlicet efficitur ut hoc quod est causam secundam moveri a Deo, ut instrumentum ipsius, non importet ex mente ejus motionem aliquam praeviam quae causae secundae imprimatur a Deo, sed solummodo ipsammet actionem causae secundae, *prouti immediate dependet a Deo.*

Sed reclamant huic conclusioni Neothomistae, dicentes ex loco proxime adducto clarissime elucescere motionem qua causa prima movet causam secundam, esse ex mente s. Doctoris motionem quae sit praevia actioni causae secundae, quaeque idcirco sit virtus quaedam fluens a causa prima ad causam secundam. Diserte enim ibi ab eo asseri actionem causae secundae agentis, quam ibi vocat motum mobilis, *causari a motione causae primae moventis ;* idque ipsum ab eo etiam significari tum in L. III cont. Gent., c. 149, ubi ait « motionem moventis *praecedere motum mobilis ratione et causa,* » tum in I[a] II[ae], q. 113, a. 8, ubi ait « in quolibet motu naturaliter *primum esse motionem ipsius moventis, secundum autem esse motum ipsius mobilis.* »

Respondetur inanem esse hanc rationem contra argumentandi ; quia, uti patet tum ex doctrina quam, sequens Aristotelem, s. Doctor tradit in L. III Physic., tum ex aliis innumeris ferme locis ejus operum, ipse ponit *motionem moventis non re sed sola ratione distingui a motu mobilis,* et quia, per consequens, quando id quod ab eo vocatur « motus mobilis » est ipsa actio causae secundae agentis, necesse est ut id quod ab eo vocatur « motio » Dei moventis, identificetur et ipsum cum actione causae secundae agentis. Quod ergo dicit s. Doctor, motionem moventis praecedere motum mobilis, hoc intelligendum est *non de prioritate sive temporis sive naturae,* sed *de sola prioritate rationis.* Intendit videlicet s. Doctor dicere motum, *secundum quod procedit a movente,* sub quo respectu vocatur « motio moventis, » prius cadere in considerationem rationis, quam eumdem motum, *secundum quod recipitur in mobili,* sub quo respectu vocatur « motus mobilis. » Itidem, quod dicit s. Doctor motum mobilis causari a motione moventis, hoc non est intelligendum de causalitate vera et proprie dicta, sed de dependentia quadam unius ab altero

marum jactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento, erronea quaedam disseminata sit de justificatione doctrina...

secundum apprehensionem rationis : intendit videlicet dicere s. Doctor motum non recipi in mobili nisi dependenter ab hoc quod procedit a movente. Vel quando motus mobilis improprie accipitur ab ipso pro ipsa actione causae secundae agentis, intendit dicere actionem non posse procedere a causa secuuda agente, nisi dependenter ab hoc quod prioritate quadam independentiae attingatur a causa prima agente. Atque ita quidem interpretatur verba quae ex L. III cont. Gent., c. 149, adducta sunt, vetus ille expositor s. Thomae, Ferrariensis, in commentario in hunc locum. « Circa hoc dictum advertendum, inquit, quod motio moventis dupliciter potest intelligi praecedere motum mobilis ratione. *Uno modo*, sicut id dicitur esse alio prius ratione, quod in ejus definitionem cadit : et sic juxta definitionem motus positam in III° Physicorum constat quod movere non est prius ratione quam moveri... *Alio modo*, sicut quod prius cadit in intellectu de uno in aliud procedente, dicitur prius ratione. Et hoc modo moventis motio est prius motu mobilis. Prius enim intelligimus motum ab agente et movente procedere quam recipiatur in mobili. — Dicitur etiam praecedere causa, i. e. causalitate, non quia sit vera causa effectiva motus mobilis, quia, *quum eadem res sit motio moventis et motus mobilis*, quantum ad id quod in recto dicunt, unum non potest esse alterius causa effectiva realiter, sed eo modo quo id quod alteri secundum modum considerandi praesupponitur, ut sic dicitur prius causalitate. Potest etiam dici quod intelligitur hoc de motione et motu quantum ad habitudines quibus formaliter inter se distinguuntur, non quidem sic quod una sit alterius causa, sed quia una est conditio agentis, alia vero conditio patientis : causa autem agens est prior causa patiente et materiali. »

Dicunt 2° : Secundum s. Thomam influxus Dei concurrentis est prior quam influxus causae secundae. Hoc enim significat s. Doctor hisce suis effatis : « Virtus causae primae prius influit in causatum » (in comm. in L. de causis et Quaest. 3 de pot., a. 7); « causa prima et causa secunda ordinantur secundum prius et posterius » (Quaest. 3 de pot., a. 7, in resp. ad 4^m); « actio primi agentis est prior in movendo » (in Sent. III, d. 23, q. 3, a. 1); « agens particulare se habet ad agens universale, sicut ea quae posterius sunt, et sicut ejus instrumentum » (L. II cont. Gent., c. 23). Aut ergo influxus ille Dei concurrentis quem s. Thomas ponit esse priorem quam influxum causae secundae, est immediatus influxus in effectum causae secundae, aut est immediatus influxus in ipsammet causam secundam. Sed prius horum dici nequit, sine hoc quod absurdissima sententia sancto Thomae imponatur : si enim in aliquo instanti naturae influxus Dei, quatenus est immediatus influxus in effectum, praeveniret influxum causae secundae, in illo priori naturae, in quo solus Deus operaretur, effectus totaliter produceretur, et sic nihil operandum relinqueretur causae secundae. Restat ergo ut dicatur influxum illum Dei concurrentis quem s. Thomas ponit esse priorem quam influxum causae secundae, esse immediatum influxum in causam secundam, et, per consequens, concedendum est a s. Thoma in citatis testimoniis doceri

Tridentina Synodus... exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius justificationis,

concursum Dei non esse tantummodo simultaneum, sed etiam praevium. Ita fere Thomas de Lemos, in Panoplia gratiae, tom. III, tractatu 1, capp. 4 et 6.

Respondetur, *distinguendo sensum testimoniorum divi Thomae in argumento adductorum*, hoc modo : Asserit s. Thomas in hisce testimoniis influxum causae primae concurrentis esse priorem quam influxum causae secundae prioritate causalitatis vel naturae, h. e. tali prioritate ut in instanti aliquo naturae in quo nondum operatur causa secunda, Deus suo influxu attingat, si minus effectum causae secundae, saltem ipsammet hanc causam, *Neg.* Asserit s. Thomas in his testimoniis influxum causae primae concurrentis esse priorem quam influxum causae secundae *prioritate independentiae*, h. e. tali prioritate ut, licet influxus causae primae concurrentis non praeveniat in aliquo instanti naturae influxum causae secundae. causa tamen secunda non influat in effectum nisi dependenter ab hoc quod in eum influat causa prima; non vero est e converso, *Conc.* — Hinc, *concessa Majore argumenti* quod super praedicta divi Thomae testimonia adversarii inaedificant, *sic distinguitur ejusdem argumenti Minor :* Absurda opinio sancto Thomae imponitur, si dicatur in laudatis testimoniis esse de mente s. Doctoris asserere influxum Dei concurrentis, quatenus per eum immediate attingitur effectus causae secundae, esse priorem influxu causae secundae tali prioritate ut in priore aliquo instanti naturae ille effectus a solo Deo attingatur, *Conc. Min.* Si solummodo dicatur in citatis testimoniis de mente esse s. Doctoris asserere influxum Dei concurrentis, quatenus per eum immediate attingitur effectus causae secundae, esse priorem influxu causae secundae prioritate independentiae, *Neg. min.*, et, *sub data distinctione, nego consequens et consequentiam.*

Secundum s. Thomam influxum Dei concurrentis non esse priorem influxu causae secundae nisi prioritate independentiae, qualis haec modo declarata est, hisce rationibus fit perspicuum. — *a*) Influxus Dei concurrentis quem s. Thomas ponit esse priorem quam influxum causae secundae, est influxus Dei, quatenus immediate attingit effectum causae secundae : agens enim de eo influxu in suo commentario ad Librum de causis, ait s. Doctor cum hujus libri auctore : « virtutem causae primae prius agere *in causatum* » (causae secundae), « impressionem causae primae prius advenire *effectui* » (causae secundae), « *effectum causae secundae* prius attingi a virtute causae primae; » quia ergo influxus Dei concurrentis, quatenus immediate attingit effectum causae secundae, nequit esse prior influxu causae secundae nisi prioritate independentiae. hanc solummodo prioritatem et non prioritatem aliquam naturae vel causalitatis intendit s. Doctor tribuere influxui Dei concurrentis, quando ait hunc influxum esse priorem quam influxum causae secundae. — *b*) Hanc propositionem auctoris Libri de causis : « Virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum, » s. Doctor in Quaest. 3 de pot.. a. 7, explicat dicendo virtutem causae primae esse immediatissimam

quam sol justitiae Christus Jesus, fidei nostrae auctor et consummator, docuit, apostoli tradiderunt, et catholica

effectui causae secundae; hanc autem ipsam maximam immediationem virtutis divinae ad effectum causae secundae ipse in eodem articulo docet consistere in hoc quod Deus *virtute sua increata* immediate influat in effectum causae secundae, formaliter spectatum sub ratione universalissima et maxime intima entis, quodque idcirco ejus virtus increata sit medium conjungens virtutem causae secundae cum effectu, adeo ut, quemadmodum haec ultima sua verba declarat s. Doctor in suo commentario ad Librum de causis, nonnisi dependenter a virtute Dei attingente effectum sub ratione universalissima et profundissima entis, causa secunda attingat effectum sub ratione aliqua particulari et minus intima. Sed prioritas influxus quae consistat in tali immediatione virtutis divinae, non est nisi prioritas independentiae, uti per se est manifestum. Talem ergo prioritatem influxus, non vero, uti adversarii comminiscuntur, prioritatem influxus quae consistat in prioritate aliqua naturae, intendit s. Doctor asserere praedicta propositione auctoris Libri de causis et aliis huic consimilibus propositionibus in objectione adductis. — *c*) Secundum doctrinam quam tradit s. Doctor in eodem illo articulo 7 quaestionis 3ae de potentia, qualis est ordo prioris et posterioris inter influxus causarum ordinatarum, talis est etiam ordo prioris et posterioris inter proprios harum causarum effectus. Sed effectus proprius causae primae concurrentis non est prior effectu proprio causae secundae *nisi prioritate independentiae :* in uno videlicet eodemque causato, puta in hoc homine generato, idcirco *ens*, quod est proprius effectus causae primae, dicitur esse prius quam *animal*, quod est proprius effectus alicujus causae secundae, quia valet haec consequentia : Est animal, ergo est ens; non vero e converso tenet etiam haec consequentia : Est ens, ergo est animal. Ergo secundum s. Doctorem etiam influxus causae primae concurrentis non est prior influxu causae secundae nisi prioritate independentiae, h. e. ea solummodo prioritate qua illud dicitur prius a quo non convertitur subsistendi consequentia (Cfr. Aristoteles, in Postpraedicamentis, cap. 11). Sive, quod idem est, propterea secundum s. Doctorem influxus causae primae concurrentis dicitur esse prior quam influxus causae secundae, quia tenet haec consequentia : Haec causa secunda influit, ergo etiam causa prima influit, non vero e converso tenet haec consequentia : Causa prima influit, ergo etiam haec causa secunda influit. — *d*) S. Thomam locutum esse de sola prioritate independentiae, quando dixit causam primam esse priorem in influendo quam causam secundam, intellexerunt omnes antiquiores Thomistae. Inter quos Cajetanus, in Iam, q. 19, a. 8, ita perhibet : « Illa propositio assumpta [nempe haec propositio : Prima causa prius naturaliter respicit effectum quam quaecumque alia causa] non est sic intelligenda, quasi sit aliqua duratio naturae in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum, et in secundo causa secunda : puerilis enim est hic sensus, ex quo tamen consequentia [argumenti quod ibi refellit Cajetanus] processisse videtur; *sed est intelligenda quoad independentiam et intimitatem : attingit enim prima causa effectum secundae et*

Ecclesia, Spiritu sancto suggerente, perpetuo retinuit. » Post hoc exordium quo, servata apostolica traditione, dogma-

independentius et intimius quam secunda, UT PATET IN PRINCIPIO LIBRI DE CAUSIS; ET PROPTEREA DICITUR RESPICERE PRIUS.

In oppositione ad 2^m assertum superius positum *dicunt 1° :* In testimoniis quae a Molinianis adducuntur ad probandum a s. Thoma doceri concursum Dei determinari a causa secunda, docet quidem s. Doctor concursum Dei determinari *in causa secunda*, at neutiquam in eis docet concursum Dei determinari *a causa secunda*, sed, contra, hujus oppositum aliis suorum operum locis apertissime perhibet. — *Probatio primi et secundi.* Nam *a*) quod in praedictis testimoniis exprimit s. Doctor dicendo « secunda agentia determinare actionem primi agentis, » id alibi exprimit dicendo « virtutem causae primae recipi in causa secunda secundum modum causae secundae : » hoc porro suo posteriore modo dicendi ipse clarissime significat secunda agentia non determinare actionem primi agentis nisi per modum susceptivi. Nec vero *b*) aliud colligi potest ex hoc s. Doctoris effato : « Secundum ordinem effectuum est ordo agentium. » Quod quidem manifestum fiet, si ratio habeatur doctrinae quam ipse tradit de modo quo id quod est effectus proprius causae primae, se habet ad ea quae sunt effectus proprii causarum secundarum. Ita videlicet ratiocinandum est : Quandoquidem s Thomas perhibet ordinem causarum esse sicut ordinem effectuum, oportet dicere ita secundum ipsum causas secundas determinare influxum causae primae, sicuti secundum ipsum effectus proprii causarum secundarum determinant proprium effectum causae primae. Sed, uti apertissime constat ex L. III contra Gent., c. 66, et Quaest. 7 de pot., a. 2, ad 9^m, secundum ipsum ea quae sunt proprii effectus causarum secundarum, non determinant proprium effectum causae primae, nisi passive sive per modum susceptivi : ait enim utroque illo loco *esse*, qui est proprius effectus Dei, esse actualitatem omnium actuum et perfectionem omnium perfectionum, ideoque omnia alia quae sint in re praeter esse ipsius, comparari ad esse sicuti potentiam ad actum. Ergo secundum s. Doctorem etiam secunda agentia non determinant influxum primi agentis nisi per modum potentiae, h. e. ipsa determinant actionem primi agentis non quia eam active variant aut modificant, uti falso contendunt Moliniani, sed quia eam determinant passive sive per modum susceptivi. Nec obstat *c*) quod in Quaest. 1 de Pot., a. 4, et Quaest. 5 de Verit., a. 9, s. Doctor ait influentiam causae primae, *per* causam proximam determinari : ubi videri posset hac praepositione *per* significari influxum causae primae active determinari a causis secundis. Hoc non obstat, inquiunt, quia, uti docet s. Doctor in L. I Poster. analyt., lect. 10, praepositio *per* non solummodo designare potest habitudinem causae efficientis, sed etiam habitudinem causae formalis, vel causae finalis, vel causae materialis; proindeque ut praedicta s. Doctoris propositio concordet cum doctrina alibi ab eo tradita, oportet dici in ea per praepositionem *per* non designari habitudinem causae efficientis, sed materialis seu subjectivae.

Probatio tertii. Nam Deum omnia active determinare et modificare, satis clare significat s. Doctor, quando *a*) ex eo quod proprius effectus Dei est esse,

tum erroneam novitatem se proscripturos enuntiant, capite VI ejusdem decreti ita statuunt : « Declarat praeterea [sacro-

ipse in Metaph. VI, lect. 3, deducit « quidquid est et quoquomodo est, sub ordinatione et causalitate illius causae contineri. » At vero idem ipse aliis suorum operum locis clarissime edisserit. Nempe *b*) in Sent. III, d. 23, q. 3, a. 1, quaestiunc. 1ª, ipse docet « omnes actiones aliorum agentium modificari per actionem primi agentis. » Itidem *c*) in Sent. I, d. 3, q. 2, a. 3, ad 2ᵐ : « Aliquid, inquit, dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic res dicitur modificari suo modo, qui in ipsa est. Vel effective, *et sic omnia modificantur ab eo qui modum rebus imponit*, et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. » Praeterea *d*) in Quaest. 8 de Verit., a. 12 : « Omnes effectus, inquit, qualescumque sint earum causae proximae, in causa prima sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, *et sua providentia omnibus modum imponit*. Ulterius *e*) in Quaest. 3 de Pot., a. 4 : « Quum omnes secundae causae agentes, inquit, a causa prima habeant hoc ipsum quod agant, *oportet quod a primo agente omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur ;* ei autem non imponitur modus et ordo ab aliquo. » Tum *f*) in Iª, q. 19, a. 8, et Quaest. 23 de Verit., a. 5, ait « oportere ut non solam fiant ea quae Deus vult fieri, *sed ut fiant eo modo quo Deus ea vult fieri*. Quod et asserit *g*) in Quodlib. XI, q. 3, a. 3, ubi hoc suum assertum fundat super hoc « quod Deus non solum movet et causat res, *sed etiam dat eis talem modum causandi*, in quantum cuilibet rei determinatum modum contulit quo suos effectus produceret. » (Cf. nuperum opus quod inscribitur : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte I, p. 15 et parte III, c. 2, a. 2, § 2 ; c. 3, a. 1, § 2.)

Respondetur negando assertum quoad omnes et singulas ejus partes. Quod attinet ad probationes factas pro prima et pro secunda parte, *dicitur ad primam*, in testimoniis supra a nobis productis in quibus asserit s. Thomas « secunda agentia determinare et *specificare* actionem primi agentis, » non agi de actione sive influxu Dei in causam secundam, quod tamen requireretur ad hoc ut defendi posset cum adversariis actionem Dei de qua ibi loquitur s. Doctor, non determinari active a causa secunda sed mere passive ; verum in eis unice agi de actione sive influxu Dei *in effectum causae secundae*, sive, ut utamur ipsis verbis s. Doctoris, in eis agi de ea Dei actione « qua Deus in causato causae secundae attingit esse tamquam proprium suum effectum. » qua Deus « dat esse effectui, » qua Deus « maxime influit in effectum, » qua Deus « plus, h. e. intimius et permanentius in effectum influit quam causa secunda. » — Nec vero pro interpretatione ad quam praedicta testimonia trahunt, adversarii aliquid praesidii lucrantur, provocando ad hoc divi Thomae axioma : « Virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. » Nam *a*) etiam si verum esset id quod ipsi supponunt, hoc videlicet axiomate significari virtutem qua Deus influit in effectum causae secundae, esse virtutem quae a Deo transeunter producitur in causa secunda, nihil tamen id obstaret indifferentiae concursus divini. Optime enim stant simul haec duo, scilicet virtutem qua Deus influit in effectum causae

sancta Synodus] ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse,

secundae, recipi tamquam in subjecto in causa secunda, et nihilominus hanc virtutem, non quidem quoad se, *sed quoad suum influxum in effectum causae secundae,* active determinari a virtute propria et naturali causae secundae. Sicuti concursus quo s. Thomas ponit corpus coeleste concurrere cum agentibus naturalibus inferioribus, est secundum ipsum concursus per se indifferens, et nihilominus ipse asserit corpus coeleste non influere in effectus agentium naturalium inferiorum nisi per virtutem a se influxam hisce agentibus. Quinimmo *b*) hoc quod est virtutem qua Deus influit in effectum causae secundae, non respicere hunc effectum, prouti est particularis, ideoque hanc Dei virtutem determinari quoad suum influxum a causa secunda: hoc, inquam, est idipsum quod axiomate illo divi Thomae principaliter asseri intenditur. Quod quidem patet — tum *a*) ex eo quod *ad modum* sive proprietatem causae secundae hoc pertinet, ut causa secunda *primo et per se* respiciat suum effectum, prouti est particularis: hoc autem verificari non posset, si virtus per quam Deus influit in effectum causae secundae, determinaret causam secundam ad specificam et individuam rationem effectus — tum *β*) ex eo quod in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, s. Thomas ex praedicto axiomate concludit effectum ita sequi in necessitate et contingentia non causam primam, sed causam secundam, ut, invariata manente dispositione causae primae ad influendum in effectum, adhuc possibile sit effectum deficere. Ceterum *c*) ne illud quidem verum est quod hactenus permisimus supponi, nempe axiomate illo divi Thomae significari virtutem qua causa prima influit in effectum causae secundae, esse virtutem aliquam quae in causa secunda tamquam in subjecto recipiatur. Uti enim liquet ex iis quae supra demonstrata dedimus, hoc quod est « virtutem causae primae recipi in causa secunda, » pro diversitate causarum primarum ad effectum alicujus causae secundae concurrentium, accipiendum est diversimode, nempe *vel proprie*, si sermo sit de virtute qua causa aliqua prima creata influit in effectum causae secundae, *vel secundum analogiam proportionis cujusdam*, si sermo sit de virtute qua causa simpliciter et universaliter prima, h. e. Deus, influit in effectum causae secundae. Dicitur videlicet virtus causae simpliciter primae recipi in causa secunda, non quod haec virtus secundum suam substantiam, et sic intrinsece recipiatur in causa secunda, sed quia *per extrinsecam denominationem* a causa secunda participatur. Nam propter hoc ipsum quod causa secunda essentialiter dependet in agendo a causa simpliciter prima ei coagente, causa secunda a virtute causae primae ei intime assistente eique coagente extrinsece denominatur habere *ultimum suae virtutis complementum.*

Ad secundam probationem dicitur 1°, in argumento quod super testimonia divi Thomae adversarii inaedificant, quidquid sit de propositione minore, majorem esse evidenter falsam. Nam in hoc Angelici axiomate : « Secundum ordinem effectuum est ordo causarum agentium, » non, ut supponunt adversarii, causae agentes accipiuntur secundum quod unaquaeque causa agens inferior se habet passive respectu influxus causarum agentium superiorum,

hoc est ab ejus vocatione, qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant,

sed omnes hae causae accipiuntur *secundum quod in communi ita influunt in unum eumdemque effectum materialiter sumptum ut unaquaeque earum hunc effectum attingat sub ratione aliqua formali sibi propria.* Quamobrem, ut legitime deducatur ex praedicto axiomate propositio major argumenti, ea debet esse talis : Sicut ea quae sunt proprii effectus causarum secundarum, determinant proprium effectum causae simpliciter primae, *ita etiam influxus quem causae secundae exercent in effectum, determinat influxum causae simpliciter primae in eumdem effectum*, Sub tali autem majore si subsumatur minor argumenti facti a parte adversa, nulla alia sequetur conclusio nisi haec dumtaxat, influxum a causa secunda in effectum exercitum determinare quidem influxum causae primae in eumdem effectum, non tamen aliter quam per modum susceptivi. Cujusmodi conclusio, quamvis quoad secundam suam partem falsa sit et in terminis implicet, nihil tamen nobis obstat; quia nihilominus verum erit influxum causae simpliciter primae in effectum esse per se indifferentem, h. e. talem qui active determinetur *a causa secunda.* Et hoc propterea, quia idem est dicere influxum causae primae in effectum determinari per influxum causae secundae in eumdem effectum, atque dicere influxum causae primae in effectum active determinari a causa secunda.

Dicitur 2° non solum majorem argumenti ab adversariis facti esse falsam, sed etiam ejus minorem. Falsum est videlicet dicere ea quae sunt effectus proprii causarum secundarum, se habere secundum s. Thomam per modum potentiae respectu illius quod est effectus proprius causae simpliciter primae: hujus quippe oppositum s Doctor in suis operibus quam frequentissime asserit. Nam *a*) in Summa cont. Gent. L. II, c. 21; L. III, c. 66, ratione 5ª; Quaest. de pot., q. 3, a. 4, ait « esse, in quantum hujusmodi, quod est proprius effectus causae primae, *esse primum effectum, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur*, et *ipsum non praesupponit aliquem alium effectum;* » « semper autem, ut ait alibi, id quod in aliqua re est prius, se habet per modum potentiae respectu eorum quae in eadem re sunt posteriora. » Itidem *b*) in Summa cont. Gent. L. II, cc. 15, 16 et 21, L. III, c. 66, ratione 2ª; in Comment. super Librum de causis, versus principium; in Quaest. 7 de pot., a. 2, ait « esse, quod est proprius effectus Dei, *esse effectum maxime communem et universalissimum;* « *semper autem*, ut inquit in Iª, q. 65, a. 3, ID QUOD SUBSTERNITUR IN REBUS, *invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma.* » Ulterius *c*) in Quaest. 3 de pot., a. 1, ait ea quae sunt effectus proprii causarum secundarum, *superaddi* ei quod est proprius effectus Dei : quod sane idem est atque perhibere effectus proprios causarum secundarum comparari ad proprium effectum Dei, sicut actum ad potentiam. Tandem *d*) in Compendio theologiae ad f. Reginaldum, c. 69, data opera agens de efficientia causae simpliciter primae et universalissimae, expressis verbis asserit s. Doctor effectum causae particularis se habere ad effectum causae universalis, sicut actum ad potentiam. « Quanto aliqua causa

per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae

est magis universalis, inquit, tanto effectus ejus est universalior. *Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant;* QUAE QUIDEM DETERMINATIO AD EFFECTUM UNIVERSALEM COMPARATUR, SICUT ACTUS AD POTENTIAM. »

Nec obstat quod in duobus illis locis quos ad probandam minorem sui argumenti adversarii afferunt ex L. III cont. Gent., c. 66, et ex Quaest. 7 de pot., a. 2, s. Thomas, loquens de esse, prouti est proprius effectus Dei, ait illud esse ultimum in ordine generationis illudque comparari ad omnia alia quae sunt in re, sicut actum ad potentiam. Hoc non obstat praedictis, inquam; facile enim conciliatur tale s. Doctoris assertum cum testimoniis quae modo ex eo produximus, modo attendatur ad doctrinam quam in Ia, q. 104, a. 5, in Quaest. 5 de pot., a. 1, et L. III cont. Gent., c. 65, ipse inculcat de Deo, qui ad differentiam agentium inferiorum ea quae de novo generantur non solum sit causa fiendi sed etiam causa essendi. Considerandum est videlicet *primo* agentia inferiora non influere esse suis effectibus nisi *mediante actione transeunte*, quae identificatur cum motu, in quo consistit *τὸ fieri effectus*. Atque inde est quod ejusmodi agentia dicuntur esse suis effectibus *causae fiendi dumtaxat* : per se enim, immediate et directe non causant nisi *τὸ* fieri suorum effectuum. Causant quidem et ipsum esse suorum effectuum, quia omnis causa dat esse suo effectui; verum non aliter illud causant, nisi quatenus *τὸ* fieri effectus, quod solum immediate ab eis procedit, terminatur ad esse effectus, et sic *τὸ* esse suorum effectuum ipsa causant mediate, indirecte et quasi per accidens. Prouti tamen tali modo dant esse suis effectibus, agentia inferiora respiciunt ut effectum suum proprium *τὸ* esse suorum effectuum, prouti illud est particulare et determinatum; Deus vero, quatenus, *ut causa universalis fiendi*, agentibus inferioribus ad fieri effectuum ab eis procedentium cooperatur, respicit ut effectum suum proprium *τὸ* esse eorumdem effectuum, prouti illud est commune et indeterminatum. Sive, quod idem est, actio illa transiens, quae realiter identificatur cum *τῷ* fieri effectus, potest secundum duas diversas habitudines considerari, nempe — vel *a*) secundum quod praecise dependet a causa secunda estque hujus causae concursus, et secundum talem considerationis modum illa actio formaliter terminatur ad *τὸ* esse effectus, prouti est esse hoc vel esse tale; — vel *b*) secundum quod praecise dependet a Deo estque immediatus concursus divinus, et secundum talem considerationis modum ea actio terminatur ad *τὸ* esse effectus, secundum quod illud est esse absolute et simpliciter.

Jam considerandum est ulterius actionem illam transeuntem, quae realiter identificatur cum *τῷ* fieri effectus, non posse terminari ad *τὸ* esse effectus, nisi illud esse, etiam secundum quod est concretum, particulare et determinatum, directe, immediate et per se ab aliqua causa causetur. Nec vero ab alia causa esse effectus tali modo causari potest, nisi ab ea a qua per se et essentialiter dependet forma effectus; cujusmodi causa est solus Deus, qui propterea solus est causa essendi omnibus rebus. Porro, prouti Deus est effe-

libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem,

ctibus causarum secundarum causa essendi, et non causa fiendi tantummodo, ipse respicit tamquam effectum suum proprium ipsum esse concretum et particulare eorumdem effectuum.

Sic igitur apparet quomodo inter varia a s. Thoma dicta de proprio effectu causae simpliciter primae, quae quidem specietenus a se invicem dissonare videntur, nulla sit realis contradictio. Quando videlicet in variis illis testimoniis quae supra allegavimus, ipse ait proprium Dei effectum esse aliquid commune, eum esse effectum primum, eumque idcirco comparari ad effectus proprios agentium secundorum, sicuti potentiam ad actum, ipse intendit loqui de proprio effectu quem Deus respicit, ut est universalis causa fiendi. Quando vero in duobus illis locis qui a parte adversa producti sunt, ipse ait proprium effectum Dei esse id quod est ultimum in re quodque comparatur ad omnia alia quae sunt in re, sicuti actum ad potentiam, ipse intendit loqui de proprio effectu quem Deus respicit, ut est universalis causa essendi. Et sic non sequitur ex duobus illis locis posterioribus id quod inde inferunt adversarii, nempe causas secundas ad omnes suos effectus physice praedeterminari a Deo. Sed, contra, quia τὸ fieri effectus praecedit τὸ esse effectus, oportet ex doctrina s. Thomae complexive sumpta concludere Deum, ut est causa essendi, non attingere ut effectum suum proprium τὸ esse concretum et particulare effectuum agentium inferiorum, nisi dependenter ab hoc quod ejus concursus concursu causae secundae determinatus fuerit ad talem vel talem effectum particularem.

Ad 3am *probationem dicitur* tum in hac propositione qua in Quaest. 1 de Pot., a. 4, s. Thomas asserit « influentiam causae primae in effectum per causam proximam determinari et specificari, » tum in hac altera propositione qua in Quaest. 5 de Verit., a. 9, ipse asserit « actum quo causa prima influit in effectum, determinari per causam secundam ad hunc effectum, » praepositione *per* non posse designari nisi habitudinem causae efficientis : — tum quia *a*) influxus causae primae qui hisce propositionibus perhibetur determinari per causam secundam, est influxus in effectum, talis autem causae primae influxus, uti jam supra notatum est, nequit determinari per causam secundam, nisi active et efficienter — tum quia *b*) quando, sicuti fit in propositionibus praedictis, id per quod aliud determinari dicitur, non significatur nisi nomine sonante causalitatem efficientem, praepositio *per* determinatur nomine cui praefigitur, ad designandam habitudinem causae efficientis.

Ad testimonia quae pro tertia sui asserti parte ab adversariis congesta sunt, dicitur in illis ne per umbram quidem doceri a s. Thoma concursum Dei esse physice praedeterminantem. Sane 1° talem doctrinam non tradit Angelicus, quando in L. VI Metaph., lect. 3ª, asserit « quidquid est et quoquomodo est, sub causalitate et ordinatione causae simpliciter primae contineri. » Ad verificandum enim hoc ejus assertum, satis est, si cum Molinianis ponantur haec duo, nempe *a*) causas secundas non posse actu agere ad ullum effectum, nisi dependenter a concursu Dei simultaneo eis in actu primo parato, et *b*) Deum,

neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine

antecedenter ad omne suum decretum concurrendi. jam certo novisse quinam effectus in particulari ex causis secundis secuturi essent, si in talibus vel talibus circumstantiis cum ipsis concurrere vellet. Patet sufficientia harum duarum conditionum dupliciter. *Primo* ex eo quod, ipsis positis, sequitur totum id quod praedictis suis verbis s. Doctor asserere intendit, hoc videlicet, causas secundas quoad modum et ordinem suorum effectuum tam perfecte subjici causae simpliciter primae, ut nihil eorum quae respectu causarum secundarum sunt casualia vel fortuita, eveniat per accidens respectu causae primae et universalissimae. Nam hoc et nihil aliud praedictis verbis intendi asseri a s. Doctore, indubitabile fit ex contextu : oportet enim probatione qua aliqua propositio probatur, ipsammet hanc propositionem concludi; jam vero probatione quam pro praedicto suo asserto inducit, nihil aliud concludit s. Doctor, nisi hoc tantummodo, nihil respectu Dei evenire casualiter vel fortuito. Idem patet *secundo* ex modo quo in eadem illa lectione 3ª commenti in L. VI Metaph. universalem causalitatem providentiae divinae praedictis verbis a se assertam s. Doctor conciliat cum contingentia effectuum a causis inferioribus procedentium. Rationem videlicet haec duo inter se conciliandi ipse ibi ex eo assignat quod Deus effectus quos vult evenire contingenter, non producit nisi mediantibus causis contingentibus et deficere possibilibus. Qua sua doctrina, uti supra ostensum est, ipse perhibet causalitatem quam Deus immediate et per se exercet respectu effectuum contingentium, esse per se indifferentem, ideoque eam non aliunde sortiri infallibilem cum his effectibus connexionem quam ex praescientia conditionata Dei decretis praelucente.

Itidem 2° non docet s. Thomas concursum Dei esse physice praedeterminantem, quando in Quaest. 8 de Verit., a. 12, perhibet « Deum sua providentia omnibus modum imponere. » Cum veritate quippe hujusce propositionis ibi ab eo assertae optime stat *ea divinae providentiae decreta quibus modus effectibus causarum liberarum imponitur*, non esse infallibilia ab intrinseco, sed ab extrinseco dumtaxat; et, per consequens, quantum est praecise per praedictam suam propositionem, s. Doctor indecisum relinquit utrum concursus Dei sit physice praedeterminans, an vero iste concursus sit indifferens. Non tamen hoc ipse relinquit indecisum, quantum est per integram sententiam a qua praedicta ejus propositio ab adversariis avulsa est; sed, contra, haud obscure ibi indicat decreta providentiae divinae circa actiones agentium liberorum non esse exinde efficacia quod Deus physica sua causalitate agentia libera ad ipsorum actiones praedeterminat, sed ex eo dumtaxat quod Deus in concipiendis illis suis decretis dirigitur infallibili praecognitione actionum liberarum sub conditione futurarum. Patet id ex eo quod rationem cur ii etiam effectus causarum secundarum qui sunt ad utrumlibet, in Deo sint determinati, ipse ibi *primario* assignat ex parte intellectus divini omnia praesentialiter intuentis, et nonnisi *secundario* ex parte providentiae divinae omnibus modum imponentis. Tali videlicet assi-

Dei gratia movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. » Canone denique 4° oppositam haeresim Calvini

gnationis ordine ipse innuit ea providentiae divinae decreta quibus modus effectibus causarum liberarum imponitur, inniti quoad suam certitudinem praescientiae Dei conditionatae, et per consequens talia Dei decreta non esse infallibilia ab intrinseco sive praedeterminantia, sed ab extrinseco dumtaxat.

Ex his etiam explicata relinquuntur 3° testimonia quae ab adversariis adducta sunt ex Sent. I, d. 3, q. 2, a. 3, et QQ. dispp. de Verit., q. 3, a. 4. Sunt enim ejusdem sensus cum duobus testimoniis proxime a nobis expensis.

Quae vero 4° afferuntur verba ex Iª, q. 19, a. 8, — QQ. dispp. de Verit., q. 23, a. 5, — et Quodlib. XI, q. 3, a. 3, ea ex contextu a quo praecisa sunt, determinantur ad sensum e diametro oppositum ei ad quem ab adversariis detorquentur. Docet videlicet hisce locis s. Thomas ea quae Deus vult fieri, fieri eo modo quo Deus ea vult fieri, h. e. *necessario* vel *contingenter*, quia iis effectibus, quos voluit evenire necessario, Deus adaptavit causas indefectibiles, iis vero effectibus quos voluit evenire contingenter, Deus non adaptavit nisi causas defectibiles. Qua sua doctrina, uti jam saepe in liquido est positum, ipse apertissime excludit systema praemotionis physicae, praesupponit vero systema scientiae mediae.

Denique 5° testimonium quod adducitur ab adversariis ex Sent. III, d. 23, q. 3, a. 1, est omnino impertinens ad subjectum praesentis controversiae. Non enim hoc quod est causam primam « modificare » omnes actiones secundorum agentium, ibi accipitur a s. Thoma pro eo quod est causam primam efficienti suo concursu determinare peculiarem modum quo actiones secundorum agentium in esse producuntur, sed pro eo quod est causam primam hasce actiones « moderari » sive « debito modo ad finem ultimum dirigere. » Unde et diserte ibi notat s. Doctor hanc actionem modificandi a causa prima exercitam circa actiones aliorum agentium, *non esse hisce actionibus priorem, sed posteriorem*. En locum integrum, qui ab adversario truncatim citatus est : « Respondeo dicendum quod in agentibus ordinatis fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi, sicuti totum universum ordinatur ad primum bonum, quod est Deus, ut dicit Philosophus, sicut exercitus ad bonum ducis ; et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo; quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae, quum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius, sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis. *Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem*, ET SIC *omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis.* »

Dicunt 2° : Concursum Dei esse ex mente s. Thomae physice praedeterminantem, perspicue elucet ex Iª, q. 105, a. 1. Eo videlicet loci contra hanc conclusionem a se in corpore articuli assertam : « Deus immediate potest movere materiam ad formam, » inducit s. Doctor hoc argumentum, quod est ibi tertium : « Sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita

hoc anathemate percellunt : « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assen-

esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est (q. 45, a. 5). Sed determinatum esse alicujus rei est per propriam formam. Ergo propriae rerum formae non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus. » Respondet autem : « Ad 3m dicendum quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo : unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum, sine quocumque alio. » Hac porro solutione ab eo intendi asseri id per quod Deus ordinat causas secundas ad determinatos effectus, non esse solummodo naturam quam Deus eis in earum institutione contulit, sed etiam concursum Dei, et sic ex ejus mente concursum Dei esse praedeterminantem, dupliciter patet. *Primo*, ex eo quod hoc principio : « Quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo, » ipse declarat doctrinam quam sibi objecerat ex q. 45, a. 5. quodque proinde, sicuti in hac doctrina non solum agitur de Deo ut dante naturam, sed vel maxime de eodem ut concurrente ad operationes causarum secundarum, ita et in praedicto principio necesse sit non solum agi de Deo ut dante naturam, sed vel maxime de eodem ut concurrente. *Secundo*, idem patet ex eo quod principium illud unde solvit s. Doctor difficultatem quam ex propria sua doctrina sibi objecerat, indiscrete procedit de omnibus causis secundis, h. e. tam de liberis quam de necessariis ; causae autem liberae non possunt ordinari a Deo ad determinatos effectus, nisi per concursum physice praedeterminantem, quandoquidem, quantum est per suam naturam, ipsae se habent indeterminate ad suos effectus. (Cf. nuperum opus cui est titulus : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte III, cap. 2, art. 2, § 2, pagg. 255-256).

Respondetur negando assertum, nempe a s. Thoma hac propositione ab eo asserta : « Quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est ipsis a Deo. » intendi doceri Deum suo concursu causas secundas ad omnes ipsarum effectus physice praedeterminare. Rationes id negandi sunt — tum *a*) quod perpetuus usus loquendi s. Doctoris hoc habet, ut causae secundae per suam naturam dicantur habere ordinem ad suos effectus — tum *b*) quod ad solutionem argumenti ad quod respondet s. Doctor, satis erat ostendi causas secundas accepisse a Deo virtutem illam suam per quam naturaliter possunt producere effectus, prouti hi sunt determinati — tum *c*) quod in 2a IIae, q. 171, a. 6, ad 2m, et alibi frequenter, s. Doctor docet cum hoc quod causae secundae contingentes habent ordinem ad determinatos effectus, stare posse hosce effectus revera non evenire : haec porro ejus doctrina falsa esset, si ordo causarum secundarum ad determinatos effectus proveniret ex eo quod concursus Dei sit physice praedeterminans — tam *d*) quod ridiculum est supponere a s. Doctore conclusionem omnino certam et ab omnibus catholicis agnitam stabiliri ope principii minus certi et nusquam ante ab ipso data opera stabiliti : hoc tamen dicendum esset ab eo fieri, si hanc conclusionem : « Deus effectus qui nati sunt produci a causis secundis, per se solum producere

tiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse

potest, » ipse loco citato ex eo probaret quod concursus Dei est physice praedeterminans — tum *e)* quod doctrina ex qua movebatur difficultas quam loco citato proponit et solvit s. Doctor, aperte ab eo agnoscitur pro propria sua doctrina; excluditur autem hac doctrina concursus divinus qui sit physice praedeterminans. Et hoc patet. Si enim concursus Dei sit physice praedeterminans, Deus, per modum causae primae universalis ad effectus causarum secundarum concurrendo, formaliter attingeret τὸ esse horum effectuum, prouti illud est determinatum : hujus autem oppositum in praedicta doctrina conceptis verbis asseritur. His adde *f)* quod interpretationi quam hic defendimus, plane adstipulatur Capponus a Porrecto, O. P., qui est auctor Elucidationum litteralium quae in celeberrima summae theologicae s. Thomae editione Patavii adornata commentariis cardinalis Cajetani praefixae sunt. Ita enim is auctor in elucidatione articuli citati exponit solutionem tertii argumenti : « Quod potest facere Deus per causas secundas, potest facere per seipsum, *quum tota virtus causarum secundarum sit ab ipso*, et ipse non alligaverit potentiam suam causis secundis, quin sine illis facere non possit. »

Ad primam probationem factam pro asserto adversariorum, dicitur falsum esse id quod in ea assumitur. Nempe hoc principio a se asserto : « Quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est ipsis a Deo, » non intendit s. Doctor declarare doctrinam quam loco citato in argumento tertio sibi objecerat, sed intendit assignare rationem quare ex ea doctrina non sequatur conclusio a se impugnata. Licet nimirum ipse omnino concedat, non Deum cum causa secunda concurrentem, sed solam causam secundam attingere effectum causae secundae *sub formali ratione entis determinati*, negat tamen inde concludi posse Deum se solo effectus causarum secundarum producere non posse, fundatque hanc suam negationem in hoc principio : quod omnem virtutem per quam causae secundae possunt in determinatos effectus, oportet excellentiori modo inveniri in Deo, quippe a quo ad causas secundas omnis virtus agendi profluxerit. Et sic ex eo quod in doctrina quam sibi objecerat s. Doctor, sermo est de Deo non solum ut creante, sed etiam ut concurrente cum causis secundis, nullo pacto est consequens etiam in principio in quo ipse suam solutionem fundat, agi de Deo non solum ut dante naturam, sed etiam ut concurrente ad effectus causarum secundarum.

Ad 2^am^ *probationem, dicitur eam totam quantam fundari in suppositione falsa.* Non enim, uti supponunt adversarii, hoc quod est causas secundas « ordinari » a Deo ad determinatos effectus, accipitur a s. Thoma pro eo quod est causas secundas antecedenter ad suas actiones esse determinatas ad unum, sed pro eo dumtaxat quod est causas secundas esse natas influere esse suis effectibus, prouti illud esse est determinatum. Et ratio cur ita exponenda sint verba s. Doctoris, in promptu est. Dicendo enim « Hoc IPSUM quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est ipsis a Deo, » ipse hoc pronomine : *hoc ipsum*, significat se hisce verbis : « causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, » repetere propositionem quae in argumento ad

dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit. »

quod respondet, expressa fuerat, dicendo : « Esse determinatum dependere a determinatis causis particularibus. » Jam vero hac propositione significabatur quidem causas secundas natas esse influere esse suis effectibus, prouti illud est determinatum; at nullatenus per eam significabatur causas secundas, prius natura quam agant, jam esse ad suos effectus determinatas.

IV. *Motio divina.* Deus secundum doctrinam s. Thomae dicendus est res omnes creatas ad ipsarum operationes MOVERE, non solum ea ratione quod efficienti suo influxu ad hasce earum operationes immediate cum ipsis concurrit, sed et alia ratione multiplici. Ponit enim s. Doctor Deum agentia secunda AD AGENDUM MOVERE non solum per modum causae efficientis, sed etiam PER MODUM SUPREMAE CAUSAE FINALIS (in I^{a}, q. 105, a. 5; in L. III cont. Gent., c. 70). In ipsoque genere causalitatis efficientis ipse asserit Deum per ipsam inclinationem ad bonum universale quam, ut dator naturae, voluntati impressit, peculiari quodam modo creaturam intellectualem movere *ad primas quasdam et indeliberatas volitiones* (in I^{a}, q. 105, a. 4; in I^{a} II^{ae}, q. 9, aa. 4 et 6; in QQ. dispp. de Malo, q. 6, art. unico). Itidem vel propter hoc solum quod res sub dispositionibus ordinis primitus a Deo stabiliti operantur ad fines per providentiam divinam intentos, omnes res juxta ipsum habendae sunt ut quaedam *instrumentaliter mota* a Deo (L. III cont. Gent., c. 94). Quia tamen inter modos quibus Deus movet res ad agendum, praecipuum locum ipse assignat immediato concursui divino, manifestum est, si quae de motione divina universim sumpta ipse affirmet, haec ex ejus mente non posse disconvenire concursui divino. Inde porro sumitur novum argumentum ostendens a s. Doctore negari omnem concursum Dei qui sit physice praedeterminans.

Non enim stant cum motione physice praedeterminante haec de motione divina ab eo universaliter asserta in I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 4, providentiam scilicet divinam, quippe ad quam pertineat naturam rerum non corrumpere sed salvare, omnia movere secundum eorum conditionem, ideoque differenter eam movere causas necessarias et causas contingentes : causas nimirum necessarias eam ita movere ut ex eis per motionem divinam sequantur effectus ex necessitate, causas vero contingentes eam ita movere ut ex eis per motionem divinam sequantur effectus contingenter. Haec non stant, inquam, cum motione physice praedeterminante Neothomistarum : nam *a*) conditio causae contingentis hoc exigit ut ex hac causa effectus sequatur impedibiliter, h. e. ita ut possit non sequi; in hoc enim, uti perhibet Angelicus in L. III cont. Gent., c. 86, stat contingentia in causando; non ergo conditioni causae contingentis attemperatur motio quae sit physice praedeterminans; quandoquidem ex vi talis motionis effectus sequitur inimpedibiliter, h. e. ita ut repugnet eum non sequi. Sane *b*) uti diserte docet s. Thomas in Quodlib. 1, a. 7, ad 2^{m}, et Quaest. 6 de Malo, a. 9, ad 15^{m}, omnis motio quae attemperetur conditioni causae contingentis liberae, propter hoc ipsum quod conditioni hujusmodi causae attemperatur, talis est naturae ut sit resistibilis et impedibilis; quia ergo, uti modo notatum est, motio physice praedeterminans est irresistibilis

Tria circa haec Concilii verba notanda sunt. *Primum est*, in eis agi de gratia interiore praeveniente quae non sit mere

et inimpedibilis, non attemperatur secundum s. Doctorem hujusmodi motio conditioni causae contingentis liberae. Insuper *c*) quod cum essentia alicujus rei inseparabiliter connectitur, hoc ad eam rem non sequitur contingenter, sed necessario, quia, ut ait s. Thomas in L. II cont. Gent., c. 30, « quod ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere. » Sed si motio divina sit physice praedeterminans, effectus qui ad eam sequitur, cum essentia ejus inseparabiliter connectitur : ergo, si motio divina sit physice praedeterminans, ex ea motione vel ex causa contingente sub tali motione posita effectus non sequitur contingenter, sed necessario. Ex quo etiam elucescit *d*) in sententia ponentium motionem divinam esse physice praedeterminantem, evanescere discrimen quod verbis citatis s. Thomas assignat inter modum quo Deus sua motione movet causas necessarias, et modum quo ipse sua motione movet causas contingentes.

Frustra autem ad elidenda haec argumenta recurrunt adversarii ad distinctionem inter sensum compositum et sensum divisum. Nam *a*) si sensus divisus, eorum sensu intellectus, sufficeret ad salvandam contingentiam effectus, nulla posset esse motio tam necessitans ut sub ea causa contingens non contingenter operaretur. Et hoc patet. Sub motione enim divina, etiamsi sit simpliciter necessitans, remanet in causa contingente possibilitas ut pro eo tempore quo ei jam non aderit talis motio, ex ea non sequatur effectus; jam vero hoc et nihil aliud est illud quod importatur per sensum divisum sensu adversariorum intellectum. Hinc *b*) sensus ille divisus adversariorum non discriminat modum quo Deus movet causas contingentes a modo quo idem movet causas necessarias. Praesente quippe motione divina, tam in causis necessariis quam in causis contingentibus perseverat non modo mera possibilitas, sed etiam omnimoda necessitas, ut pro eo tempore quo jam aberit motio divina, nullus effectus sequatur.

Hic jam est locus ostendendi quam inaniter provocent Bannesiani ad doctrinam quam de motione divina *tamquam applicante causas secundas ad agendum* s. Thomas tradit in Quaest. 3 de Pot., a. 7, — in I^{a}, q. 105, a. 5, — et in L. III cont. Gent., c. 67.

Et quidem ut ordine in hac demonstratione procedatur, primo recitanda erunt verba s. Doctoris; tum proponendum erit argumentum quod inde pro praedeterminationibus suis physicis se habere arbitrantur Bannesiani, ac postremo hoc eorum argumentum, inita vera verborum s. Thomae interpretatione, dissolvendum erit.

In articulo itaque 7° Quaestionis 3^{ae} de Potentia, qui est locus ad quem hic maxime adversarii provocant, s. Thomas, jam declaratis primo et secundo ex quatuor illis modis quibus ibi ponit Deum causare omnes actiones rei naturalis, ita jam explanat tertium modum influxus divini in easdem actiones : « Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum : in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis

sufficiens, sed efficax. Ratio est quod in eis agitur de ea gratia qua « adulti ad suam ipsorum justificationem *dispo-*

activae, *sed applicatio virtutis ad actionem*; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum, movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi agentia inferiora sunt alterantia alterata, coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, *sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.* » Addit deinde s. Doctor Deum quarto modo esse causam omnis actionis rei naturalis, sicut principale agens est causa actionis instrumenti, eo quod nulla res agat ad esse nisi in virtute divina.

Motionem illam applicativam virtutis creatae ad agendum de qua agitur in verbis modo relatis, Bannesiani interpretantur esse concursum suum physice praedeterminantem. Quia autem stare nequit haec eorum interpretatio, nisi supponatur ex mente s. Doctoris tertium modum influendi, ad quem pertinet motio illa applicativa, non re sed sola ratione differre a quarto modo influendi, ad quem pertinet concursus divinus, idcirco ante omnia hanc suppositionem stabilire nituntur. Sumunt autem ejus probationem ex eo quod pluribus suorum operum locis s. Doctor duos illos modos influxus divini in actiones causarum secundarum ad unum eumdemque influendi modum reducit. Huc afferunt in primis *a*) haec verba quae s. Doctor ponit in I^{a}, q. 105, a. 5, ad 3^{m} : « Dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, *et applicat eas ad agendum*, et est finis omnium actionum, ut dictum est. » Ubi manifestum esse aiunt sub applicatione virtutis creatae ad agendum a Deo facta comprehendi a s. Doctore concursum divinum, tamquam cum tali applicatione realiter identificatum, quia nequeat supponi hunc modum influxus divini in res ibi ab eo omissum esse. Talem quippe suppositionem eo evidenter excludi quod s. Doctor significet se in responsione illa ad 3^{m} argumentum breviter recapitulare omnes modos influendi Dei in res quos in corpore articuli expresserat, inter quos unus e praecipuis erat modus influendi per concursum. Eodem ferme modo arguunt *b*) ex hisce aliis verbis quae s. Doctor, instituens declarare quonam modo idem effectus sit a Deo et ab agente naturali, et sic manifesto respiciens ad concursum divinum, ponit in L. III cont. Gent., c. 70 : « Virtus inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, *aut etiam applicat ad agendum.* » Denique *c*) arguunt pro praedicta sua suppositione ex hisce s. Doctoris verbis in I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 1 : « Actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo *quantum ad duo : uno modo*, in quantum habet ad ipso perfectionem sive formam per quam agit; *alio modo*, in quantum ab ipso movetur ad agendum. » Ubi, inquiunt, sicut duos priores ex quatuor illis modis quibus Deus influit in actiones causarum secundarum, quos assignaverat in Quaest. 3 de Pot., a. 7, nempe modum in has actiones mediate influendi per collationem virtutis agendi, et modum in easdem

nuntur, » qua « liberum arbitrium *se disponit et praeparat*, » cui « homo libere *assentitur et cooperatur*, » quam homo

mediate influendi per virtutis activae conservationem, s. Doctor reducit ad unum eumdemque influendi modum, ita et duos posteriores modos influendi in eodem articulo assignatos, nempe modum influendi per applicationem virtutis ad agendum et modum influendi per concursum, ipse reducit ad unum eumdemque influendi modum, idque non aliam sane ob causam quam ob hanc, quod sicut duo priores modi influendi non sunt duo influxus realiter inter se distincti, ita nec duo posteriores modi influendi sunt duo influxus realiter inter se distincti.

Supposito itaque motionem divinitus applicativam causae secundae ad agendum non esse ex sententia s. Thomae aliquid realiter distinctum a concursu divino, jam ita argumentantur Bannesiani pro principali suo intento.

1° Motio illa applicativa, inquiunt, quam s. Thomas ponit realiter identificari cum concursu divino, non est ex ejus mente concursus Dei simultaneus, sed est concursus Dei praevius; rationesque ita interpretandi mentem s. Doctoris sunt — tum *a)* quod de ratione motionis et applicationis ad agendum est quod recipiatur in eo quod per eam movetur et applicatur ad agendum, quodque, per consequens, impossibile est dicere motionem qua Deus causas secundas ad agendum applicat, esse concursum Dei simultaneum, siquidem hujusmodi Dei concursus, quando causa secunda transeunter operatur, realiter identificatur cum actione transiente, nec proinde tunc recipitur in agente secundo, sed in subjecto extrinseco circa quod operatur illud agens; — tum *b)* quod ad notificandum qualis sit illa motio qua Deus agentia secunda applicat ad agendum, s. Thomas utitur exemplis desumptis ex motione praevia qua homo applicat cultellum ad incidendum (Quaest. 3 de Pot., a. 7), vel qua artifex applicat securim ad faciendum arcam vel lectum (in I^a, q. 105, a. 5); — tum *c)* quod de eadem illa motione qua Deus movet et applicat causam secundam ad agendum, s. Doctor in I^a. q. 105, a. 5, docet eam se tenere ex parte causae secundae, prout haec per suam formam est *principium operandi*, quodque, per consequens, haec motio applicativa ordine naturae et causalitatis praecedit secundum ipsum operationem causae secundae.

2° Motio illa applicativa, inquiunt, quam s. Thomas ponit identificari cum concursu divino, non est ex ejus mente concursus indifferens, sed est concursus physice praedeterminans; rationesque ita exponendi verba s. Doctoris sunt — tum *a)* quod implicat dicere per motionem illam agens aliquod applicari ad agendum, et tamen ad illam motionem actionem non sequi, siquidem sic poneretur agens aliquod simul esse applicatum ad agendum et non esse applicatum ad agendum — tum *b)*, et in idem redit, quod, quum per omnem motionem mobile ad aliquid moveatur, intrinsece repugnat in rerum natura poni motionem aliquam et non poni hujus motionis terminum, quodque, per consequens, contradictionem implicat dicere Deum sua motione applicativa movere causam secundam ad agendum, et nihilominus non sequi actionem, quae est hujus motionis terminus.

Ad haec respondent Suarez (de Divina gratia, L. III, c. 38, n. 14; de Con-

reipsa *recipit*, quum eam et *abjicere posset*, quae ex excitante mox evadit et *adjuvans*, h. e. actu influens cum libero arbitrio in assensum salutarem.

cursu divino, L. I, c. 11, n. 4) et cum eo multi alii e nostris auctoribus, *concedendo quidem suppositionem*, a qua stabilienda suam argumentationem Neothomistae ordiuntur, *sed negando utramque consequentiam* quam ejusdem argumentationis progressu ipsi ex illa suppositione nectunt. Nimirum iis divi Thomae testimoniis convictus quae, referendo argumentum noviorum Thomistarum, ex Is, q. 105, a. 5, ad 3m, Is, IIae, q. 109, a. 1, et L. III cont. Gent., c. 70, nuper produximus, opinatur etiam Suarez motionem illam qua divus Thomas docet causas secundas a Deo applicari ad agendum, non esse ex ejus mente aliquid realiter distinctum a concursu divino. Addit tamen a s. Doctore, saltem in Summa theologica et in Summa contra Gentes, quae sunt ultimum ejus testamentum, non alium agnosci Dei concursum generalem, praeter solum concursum simultaneum; proindeque cum tali solummodo concursu, qui est ipsamet actio causae secundae, prouti haec immediate procedit a Deo, non vero cum concursu aliquo Dei praevio, h. e. cum virtute aliqua a Deo causae secundae transeunter impressa, identificari secundum ipsum applicationem causae secundae ad agendum divinitus factam. Quod ut melius percipiatur, ait duplicem esse distinguendam agentis creati applicationem ad agendum. Esse videlicet aliquam agentis creati applicationem ad agendum quae sit praevia, h. e. quae sit conditio praerequisita ad agendum quaeque idcirco se teneat ex parte actus primi : ad talem porro applicationem ad agendum pertinere tum motionem qua instrumenta artis ab artifice applicantur ad exsequendum opus artis, tum generatim omnem agentis alicujus creati applicationem ad agendum quae fit ab aliis agentibus creatis. Omnem enim talem applicationem ad agendum in potentiis quidem inanimatis fieri per approximationem localem ad passum, quam manifestum sit ad actionem agentis corporei praerequiri; in potentiis vero vitalibus eam fieri sive per sufficientem propositionem objecti sive per imperium unius potentiae in aliam, de quibus modis applicationis similiter manifestum sit eos actionem potentiae vitalis antecedere. Et quidem de omni tali agentis creati praevia applicatione ad agendum verissime asseri eam fieri etiam a Deo tamquam a primo movente; quia tamen ea neque per se sit necessaria in omni actione creaturae, neque immediate fiat a solo Deo secundum communem cursum naturae, sed plerumque mediantibus aliis causis secundis, verisimile non esse de tali applicatione s. Thomam intendere loqui, quando asserit omnem virtutem cujuslibet agentis creati moveri et applicari a Deo ad agendum. Esse itaque aliam agentis creati applicationem ad agendum, quae appellari possit *applicatio formalis*, eo quod ipsamet actione fiat, quo modo possit quis dici applicari ad opus, dum operatur, et voluntas applicari ad amandum, dum amat; quae quidem applicatio non sit aliud ab ipsa actione, sed « applicationem » eam vocari posse, quia dum agens operari incipit, conjungatur quodammodo suae actioni vel per eam materiae circa quam operatur. Hoc igitur modo, h. e. per ipsammet actionem agentis creati, quatenus haec actio est concursus simultaneus Dei cum agente creato, agens creatum applicari ad agendum a Deo, et hoc

Secundum est, hoc quod est hominem divinitus motum et excitatum « aliquid agere et non veluti inanime quoddam

intendi dici a s. Thoma, quando inter varios modos quibus Deus causat actiones causarum secundarum, recenset eum qui fit per harum causarum applicationem ad agendum.

Nostram sententiam jam allaturi de modo quo mens s. Thomae in re praesenti interpretanda sit, *dicimus* 1° : Motio illa sive applicatio agentis creati ad agendum quam in Quaest. 3 de Pot., a. 7, — in Iª, q. 105, a. 5 — et in L. III cont Gent., c. 67, s. Thomas ponit esse unum ex quatuor modis quibus Deus efficienter causat omnes actiones causarum secundarum, non est ex mente sancti Doctoris concursus Dei simultaneus, sive ipsamet causae secundae actio, prouti haec immediate a Deo procedit; sed est motio quaedam *actioni praevia*, quae in ipsamet causa secunda tamquam in subjecto recipitur.

Probatio hujus asserti est hujusmodi. — *a*) In Iª, q. 105, a. 5, quum praenotasset s. Doctor e quatuor causarum generibus unum, quod est materia, non esse principium actionis, sed subjectum recipiens actionis effectum, tria vero reliqua, quae sunt finis, agens et forma illius quod ab agente applicatur ad agendum, esse *actionis principia*, jam hanc differentiam causarum ad propositum applicans, asserit Deum secundum tria illa *quae actionem principiant*, esse causam omnis actionis cujuslibet agentis creati. Quumque probasset hoc suum assertum quoad duas priores ejus partes, jam veniens ad tertiam ejus partem, ostendit Deum, etiam ex parte formae agentis creati, *prouti haec est principium operandi*, esse causam omnium actionum causarum secundarum, non solum ut applicat formam, nec solum ut dat formam, sed ut dat, conservat et applicat formas, quae sunt principia actionum. Ubi manifestum est a s. Doctore asseri applicationem sive motionem ad agendum de qua ibi loquitur, se tenere ex parte formae agentis creati, praecise prouti haec est principium operandi. Et, per consequens, ipse ibi asserit applicationem illam agentis creati ad agendum per quam Deus est causa actionis hujus agentis, esse praeviam actioni ejusdem agentis : quia quidquid se tenet ex parte formae agentis creati, prouti haec est principium operandi, pertinet ad constituendum actum primum : proindeque omne quod hujusmodi est, ordine naturae et causalitatis antecedit actionem agentis. — Sane *b*) quod se tenet ex parte formae agentis, prouti haec est principium operandi, respicit actionem agentis ut producendam, non vero ut productam; sed, si applicatio agentis creati ad agendum, de qua loco citato loquitur s. Thomas, esset denominatio formaliter resultans ex ipsamet actione agentis creati, agens creatum, secundum quod tali applicatione esset applicatum ad agendum, respiceret actionem ut productam, non vero ut producendam : ergo applicatio agentis creati ad agendum de qua loco citato loquitur s. Thomas, non est applicatio formalis quae fit per ipsam actionem, sed est applicatio actioni praevia. — Itidem *c*) si praedicta applicatio esset applicatio formalis, contingens per ipsammet actionem agentis creati, falso assereret s. Thomas Deum per hoc quod applicat causas creatas ad agendum, esse causam actionum harum causarum. Oporteret enim dicere hujus oppositum, scilicet Deum per hoc quod causat

mere passive se habere, » non accipi a Patribus pro τῷ homi-nem sub influxu gratiae aliquid agere modo quocumque, sed

actiones causarum secundarum, hasce causas ad agendum applicare. Et ratio hujus asserti in propatulo est. In sententia enim ponente causas secundas applicari a Deo ad agendum per applicationem formalem, applicatio ad agendum non est nisi denominatio quaedam ex actione tamquam ex forma extrinsece denominante resultans : jam vero aliquis non dicitur esse causa formae per hoc quod causat denominationem resultantem ex forma ; sed contra, ipse dicitur esse causa denominationis resultantis ex forma, per hoc quod causat ipsam formam denominantem. — Denique *d)* omnia exempla quibus utitur s. Thomas ad declarandum quidnam sibi velit motio illa qua ponit causas secundas applicari ad agendum a Deo, procedunt de sola applicatione praevia ; de tali ergo applicatione, non vero de applicatione formali, s. Doctor loqui intelligendus est.

Nec contra hanc ultimam rationem *juvat dicere* non oportere ut exempla sint quoad omnia similia ; licet enim hoc verissimum sit, oportet tamen exempla esse similia quoad id ad quod explicandum afferuntur. Hoc autem in casu proposito non contingeret, si s. Doctor, dicens causas secundas applicari ad agendum a Deo, intenderet loqui de applicatione formali ; quia inter talem applicationem, quae consistit in ipsamet actione, secundum quod per eam aliquid denominatur esse actu et formaliter agens, et applicationem praeviam, quae consistit in sufficienti praeparatione ad agendum, nulla est prorsus convenientia, nisi in nomine dumtaxat.

Neque itidem contra rationem primo loco allatam *juvat dicere* implicari quidem repugnantiam contradictionis in eo quod agens creatum ponatur per ipsammet suam actionem, prouti haec ab ipsomet effective procedit, constitui in ratione principii sufficienter applicati ad virtutem suam propriam exserendam ; at nullam contradictionem incurri, si ponatur agens creatum per suam actionem, praecise prouti haec a Deo procedit, constitui in praedicta ratione principii sufficienter applicati ad vires suas exserendas. « Sicut, inquit recens quidam auctor, nulla est contradictio, quando affirmatur eamdem realitatem actionis, quatenus a prima causa procedit, esse suo modo *fulcrum* atque *sustentaculum* suiipsius sive ejusdem actionis, quatenus haec a secunda causa proficiscitur. — Neque sic juvat dicere, inquam : uti enim supra arguebamus, omne id unde agens creatum redditur sufficiens ad exserendam suam virtutem agendi, ordine naturae et causalitatis actionem hujus agentis antecedit ; proindeque nihil quod sit hujusmodi, potest esse aliquid realiter identificatum cum actione agentis creati, quandoquidem repugnat duorum realiter inter se identificatorum unum ordine naturae et causalitatis antecedere alterum. Estque per se manifestum, actionem creaturae, etiamsi praecise consideretur prouti procedit a Deo, non posse poni in rerum natura, nisi prius natura principium totale ejusdem actionis sit sufficienter applicatum ad agendum. Quocirca, quum principium totale actionis rei creatae non sit Deus se solo, sed sit Deus una cum agente creato, necesse est dicere applicationem agentis creati ad agendum praecedere ordine naturae et causalitatis actionem

pro τῷ ipsum agere *per modum causae partialis*, ideoque cum potestate indifferentiae et dominio suorum actuum.

ejusdem agentis creati, non solum secundum quod haec actio effective procedit ab agente creato, sed etiam secundum quod effective procedit a Deo. — Nec verum est secundum doctrinam divi Thomae dici posse actionem agentis creati, prouti procedit a Deo, esse fulcimentum ejusdem actionis, prouti procedit ab agente creato. Juxta sanctum Thomam enim actio illa Dei cui tamquam fulcro innititur actio agentis creati, non est nisi concursus Dei spectatus in actu primo, h. e. illa actio non est nisi immanens Dei voluntas qua Deus paratus est concurrere ad actionem agentis creati, uti apparet — tum *a)* ex eo quod secundum s. Doctorem Deus non agit alia actione quam sola actione immanente — tum praesertim *b)* ex eo quod secundum ipsum Deus *una eademque actione*, quae non potest esse nisi actio ejus immanens, fulcit et firmat omnes actiones agentium secundorum (Cf. s. Thomas, in Sent. II, d. 1, q. 1, a. 4, in corpore et in resp. ad 3^{m}, — et Sent. III, d. 23, q. 3, a. 1).

Dicimus 2° : Motio qua divus Thomas ponit agentia secunda ad agendum applicari a Deo, non est ex mente s. Doctoris concursus Dei praevius, sed est motus qui plerumque nonnisi mediantibus causis secundis a Deo procedit : qui quidem motus in agentibus inanimatis est motus quidam sensibilis, in viventibus vero, prouti per potentias appetitui sensitivo vel voluntati subditas operantur, est praevia quaedam operatio appetitus sensitivi vel voluntatis, *in intellectu* denique *vel voluntate est prima quaedam et indeliberata intellectio vel volitio.*

Prior hujus asserti pars de necessitate sequitur ex ejusdem asserti parte altera, eademque inde etiam probatur quod in Quaest. 3 de Pot., a. 7, s. Thomas, agens de quarto modo quo Deus operatur in rebus, excludit omnem concursum Dei generalem praevium, non admisso ibi nisi solo Dei concursu generali simultaneo.

Rationes vero facientes pro posteriore asserti parte sunt hujusmodi : *a)* Omnia agentia secunda applicari a Deo ad agendum, non aliunde in verbis ex Quaest. 3 de Pot., a. 7, supra adductis s. Thomas arguit quam ex eo quod corpora haec inferiora atque ipsa adeo corpora coelestia appareat non moveri nisi mota, omne autem quod movetur necesse sit ab alio moveri, quodque per consequens. ultra omnia moventia mota necesse sit devenire ad primum motorem immobilem, qui Deus est. Quod ejus argumentum est ipsissima illa ratio qua Aristoteles usus est in L. VIII Physicorum ad evincendam existentiam primi alicujus motoris immobilis. Sed ex tali argumento habetur quidem omnem causam creatam agentem eatenus a Deo applicari ad agendum, quatenus omnis motus quo causa aliqua creata immediate applicatur ad agendum ab alia causa creata, mediante hac alia causa creata a Deo tamquam a primo movente procedit; at nullatenus inde habetur applicationem causarum secundarum ad agendum per hoc divinitus fieri quod Deus immediate et per se solum omni agenti creato influat *motum aliquem occultum et incognitum*, qui qualis sit neque sensu cerni neque etiam ratione satis percipi potest. Proin-

Patet id — tum *a*) ex eo quod hoc quod est hominem in negotio suae justificationis aliquid agere, immediate ante

deque contendere esse de mente s. Thomae, quando praedictum argumentum affert, hoc posterius concludere, perinde est atque contendere s. Doctorem esse ineptum ratiocinatorem. Sane quomodo non esset paralogistica talis argumentandi ratio : Omnes motus sensibiles quibus apparet moveri corpora, sive sint motus alterationis, sive sint motus locales, necesse est reduci in Deum tamquam primum moventem. Ergo Deus immediate et per se solum omnia corpora movet motu quodam insensibili et plane occulto? Ceterum *b)* se, quando asserit causas omnes creatas « applicari ad agendum a Deo, » non de alia loqui « applicatione » quam de ea quae quoad plerasque causas creatas immediate fiat ab aliis agentibus creatis, quaeque idcirco plerumque nonnisi mediantibus hisce causis a Deo procedat, disertissime significat s. Thomas in L. III cont. Gent., c. 67. Eo videlicet loci, ubi distincte enumerat et explicat omnes illos modos efficienter causandi operationes causarum secundarum quos pridem Deo attribuerat in Q. 3 de Pot., a. 7, ita loquitur de tertio influendi modo : « Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis. Artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut cocus decoctionis quae est per ignem. *Sed omnis applicatio virtutis ad agendum est principaliter et primo a Deo.* Applicantur enim virtutes operativae ad propriam operationem *per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus :* est enim primum movens immobile, ut supra ostensum est. *Et similiter omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem.* » En, asserit ibi s. Doctor omnem applicationem virtutis creatae ad agendum, esse a Deo, non unice, sed primo et principaliter ; propterea autem omnem talem applicationem esse primo et principaliter a Deo, quia illi ipsi motus sive corporis sive animae quibus a causis proximis quaedam virtutes activae applicantur ad operandum, procedunt a Deo sicut a primo movente, et quia ipsae adeo operationes voluntatis, quibus aliquae virtutes, potentiae nimirum animae, applicantur ad operandum, REDUCUNTUR IN DEUM SICUT IN PRIMUM APPETIBILE ET PRIMUM VOLENTEM!

Dicimus 3° : Quod vero duos illos modos influxus divini in effectus causarum secundarum qui in Quaest. 3 de Pot., a. 7, sunt tertius et quartus, h. e. modum influendi per applicationem causae secundae ad agendum et modum influendi per concursum, s. Thomas in I^{a}, q. 105, a. 5, ad 3^{m}, — in I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 1, — et in L. III cont. Gent., c. 70, ad unum eumdemque influendi modum reducat, hujus rationes sunt — tum *a)* quod, dummodo supponatur Deus causis secundis adesse duobus prioribus modis influendi in eorum effectus, h. e. productione et conservatione virtutis activae, Deus non aliter causam proximam effectus mediantibus aliis causis creatis ad agendum applicat, nisi quatenus ipse causis illis creatis intermediis per concursum suum opitulatur — tum etiam *b)* quod motio qua causa proxima effectus ad agendum applicatur, nonnisi dependenter a concursu quo Deus huic ipsissi-

expresserant Patres dicendo hominem *libere* gratiae assentiri et *cooperari*; — tum *b*) ex eo quod quid sit hominem gratia

mae causae adest, nanciscitur rationem motionis ultimato applicantis. Sive brevius, ratio praedictae reductionis est quod, tametsi passiva causae secundae applicatio ad agendum, quae est motio quaedam praevia in hac causa recepta, realiter distinguatur ab omni concursu Dei immediato, activa tamen ejusdem causae ad agendum applicatio, prouti haec praecise se tenet ex parte Dei, non est aliud quam ipse concursus divinus in actu primo, prouti per talem suum concursum Deus omnibus causis secundis, remote vel proxime in effectum influentibus, adesse intelligitur.

Ad cujus asserti evidentiam haec ex doctrina divi Thomae consideranda sunt. Fert opinio s. Doctoris, mediantibus intelligentiis separatis Deum movere coelos, et mediantibus corporibus coelestibus eum movere corpora inferiora [in Iª, q. 110, aa. 1 et 3; q. 115, a. 3; L. III cont. Gent., cc. 78 et 82; de Verit., q. 5, aa. 8 et 9). Quia ergo secundum ipsum in ordine eorum moventium quae non movent nisi mota, intelligentiae separatae primum locum obtinent, manifestum est ab eo poni hasce intelligentias immediate a Deo applicari ad agendum. Immo ipse diserte docet omnem omnino creaturam intellectualem, in quantum operatur intellectu et voluntate, non posse prima applicatione applicari ad agendum nisi a solo Deo. Constituit porro hanc primam creaturae intellectualis ad agendum applicationem, quantum quidem est ex parte intellectus, IN PRIMIS QUIBUSDAM ET INDELIBERATIS INTELLECTIONIBUS, quantum vero est ex parte voluntatis, IN VOLITIONE BONI UNIVERSALIS. Primas videlicet has intellectiones et primam hanc volitionem ipse sentit esse quidem ab intellectu et a voluntate tamquam a forma qua fit actio, non tamen eas esse ab intellectu et a voluntate tamquam a movente sive agente, SED A SOLO DEO eas tamquam a movente procedere. Et ratio ejus est quod, quum omne agens agat propter finem, voluntas autem in tantum agat propter finem, in quantum in ipsa praecedit appetitio finis, ad omnem actionem qua voluntas movet se vel alias animae potentias vel agentia exteriora, praesupponantur tum volitio finis tum propositio intellectualis finis illam volitionem praeveniens, quodque, per consequens, quum non sit abire in infinitum in finibus qui alii propter alios appetantur, de necessitate deveniendum sit ad primam aliquam intellectionem et primam aliquam volitionem quae a solo Deo tamquam a movente procedant Sub prima tamen illa intellectione et sub prima illa volitione voluntas secundum ipsum jam est sufficienter applicata ad hoc ut possit movere tum seipsam tum etiam alias animae potentias vel agentia exteriora; proindeque sub iisdem actibus etiam intelligentiae separatae sunt secundum ipsum sufficienter applicatae ad hoc ut mediante electione movere possint corpora sibi subjecta.

Ut igitur appareat quidnam ex ejus sententia ex parte Dei requiratur ut Deus se solo ad agendum applicet intelligentias separatas, et mediantibus intelligentiis separatis ad agendum applicet corpora coelestia, et mediantibus corporibus coelestibus ad agendum applicet corpora inferiora, dispiciendum est quomodo secundum s. Doctorum prima intellectio et prima volitio creaturae intellectualis immediate a Deo tamquam a movente procedant.

interiore praeventum aliquid agere, statim explicant dicendo eum gratiam ita recipere ut eam et abjicere possit; — tum

Hujus autem quaestionis solutio accipitur ex Ia, q. 105, a. 4, — Ia IIae, q. 9, aa. 4 et 6, — L. III cont. Gent., cc. 88 et 89, — QQ. dispp. de Malo, q. 6, a. unico, — quibus locis tradit s. Doctor Deum intellectum et voluntatem ad primas suas intellectiones et ad primam suam volitionem movere PER NATURALEM IN VERUM INCLINATIONEM quam impressit intellectui et PER NATURALEM IN BONUM INCLINATIONEM quam impressit voluntati. Quod tamen, attenta doctrina quam alibi tradit s. Doctor, ita intelligendum est ut intellectui et voluntati primos suos actus elicientibus Deus simul adesse intelligatur per concursum suum eis in actu primo paratum. Quamobrem, quum naturalis inclinatio intellectus in verum et naturalis inclinatio voluntatis in bonum identificentur cum virtute intellectiva et virtute volitiva, dici potest praeter collationem et conservationem virtutis agendi, quae pertinent ad duos primos modos influxus divini quos s. Thomas in Quaest. 3 de Pot., a. 7, recenset, nihil aliud secundum s. Doctorem ex parte Dei requiri ad hoc ut ab ipso intelligentiae separatae applicentur ad agendum, nisi solum concursum divinum in actu primo paratum, quo Deus intellectui et voluntati intelligentiarum separatarum ad eliciendos primos suos actus assistat. Sub talibus autem actibus eas ad agendum applicantibus ponit s. Thomas intelligentias separatas, modo semper eis adsit concursus divinus eis in actu primo oblatus, movere seipsas ad electionem, mediante que electione movere et corpora coelestia; corpora vero coelestia ab intelligentiis separatis mota applicataque ad agendum, modo et ipsis adsit virtus Dei concurrentis, movere corpora inferiora; corpora denique inferiora a corporibus coelestibus mota applicataque ad agendum, modo etiam ipsis adsit virtus Dei concurrentis, movere alia corpora inferiora. Et sic patet prior pars assertionis superius positae.

Altera vero ejusdem assertionis pars patet ex eo quod, quantumcumque alicui causae creatae, quantum est praecise ex parte ceterarum causarum creatarum, omnes conditiones ad agendum requisitae adsint, si tamen Deus ei non adsit per concursum suum in actu primo paratum, impossibile erit eam causam prodire in suum actum, quodque, per consequens, in tali hypothesi ea causa non poterit dici esse sufficienter applicata ad agendum. Inde videlicet efficitur ut nonnisi dependenter a concursu divino qui alicui causae sit paratus, motio qua illa causa ab aliis causis creatis applicatur ad agendum, nanciscatur rationem motionis ultimato applicantis ad agendum.

Ex dictis accipitur solutio argumenti supra propositi quo ex doctrina s. Thomae de motione divina tamquam applicante causas secundas ad agendum, Bannesiani deducunt concursum Dei esse tum praevium tum etiam physice praedeterminantem. Dicendum est videlicet falsam esse suppositionem cui hoc eorum argumentum totum quantum innititur, et propterea falsam esse utramque argumenti consequentiam. Nempe *a)* ruente hoc praevio eorum asserto quo supponunt motionem qua causae secundae applicantur a Deo ad agendum, esse ex sententia S. Thomae *immediatum* concursum divinum, jam

c) ex eo quod Patres, asserendo hominem sub influxu gratiae aliquid agere et non mere passive se habere, intendunt exclu-

nihil aliud concludi valet rationibus quas pro prima consequentia a se deducta Neothomistae afferunt, nisi hoc dumtaxat, motionem qua causae secundae applicantur a Deo ad agendum, esse ex mente s. Doctoris motionem aliquam praeviam quae *plerumque a Deo nonnisi mediate* procedat. — At vero, *b)* dato et non concesso motionem illam applicativam ad agendum esse juxta s. Doctorem ipsummet concursum Dei immediatum, et propterea in ejus sententia necesse esse dicere hunc Dei concursum esse praevium, adhuc non tenent rationes quas pro secunda consequentia a se asserta Neothomistae adducunt.

Ad primam videlicet harum rationum dicitur esse quidem intrinsece contradictorium ponere causam aliquam esse applicatam ad agendum applicatione quae sit formalis, et nihilominus illam causam sic applicatam non agere; talem quippe positionem eo redire ut dicatur causam aliquam simul esse applicatam ad agendum applicatione quae sit formalis, et non esse applicatam tali applicationis modo. At nullam incurri contradictionem, si simul ponantur haec duo, nempe agens aliquod esse applicatum ad agendum applicatione quae sit praevia, et tamen ex eo agente sic applicato actionem non sequi. Et ratio ita respondendi est quod applicatio quae sit praevia, est de numero requisitorum ad agendum, quodque per consequens per eam, modo cetera requisita adsint, affertur quidem sufficientia ad agendum, at nullatenus, saltem quantum est ex intrinseca ejus entitate, per eam affertur determinatio ad agendum. Quippe determinatio ad agendum, quae ex intrinseca entitate praeviae applicationis ad agendum proficiscatur, est prorsus inutilis, quando agens quod praevia applicatione ad agendum applicatur, est agens naturale, quia tale agens, positis omnibus ad agendum requisitis, jam per ipsam suam naturam est ab intrinseco determinatum ad agendum; eadem vero illa determinatio, ex intrinseca entitate praeviae ad agendum applicationis proveniens, est destructiva libertatis, quando agens quod applicatione praevia applicatur ad agendum, est agens liberum, quia de ratione talis agentis est ut, positis omnibus ad agendum requisitis, ipsum maneat indeterminatum ad agendum.

Ad secundam rationem dicitur non posse quidem sine implicantia contradictionis asseri esse in rerum natura motionen aliquam et hanc motionem non terminari ad id quod est terminus ejus *intrinsecus*; at nullam offendi intrinsecam repugnantiam in eo quod ponatur esse in rerum natura motionem aliquam quae non terminetur ad id quod est hujus motionis terminus mere *extrinsecus*. Sicut potest esse in rerum natura alteratio aliqua, sine hoc quod ad alterationem sequatur transmutatio substantialis, quia, licet omnis transmutatio substantialis terminet alterationem praecedentem, ea tamen non est alterationis terminus intrinsecus, sed terminus pure extrinsecus. Non sequitur itaque conclusio ab adversariis intenta, quia *a)* motio applicativa praevia, etiamsi ponatur esse concursus divinus, non respicit actionem agentis secundi ut terminum suum intrinsecum, sed ad summum ut terminum suum extrinsecum. Et hoc patet. Quod enim est terminus intrinsecus motus, id propter

dere haeresin Lutheri atque Calvini : hi autem eatenus quidem negabant hominem gratia divina motum et excitatum

hoc ipsum quod intrinsece terminat motum, est in eodem subjecto in quo est motus ; non autem motio applicativa praevia est semper in eodem subjecto in quo est actio, quia motio applicativa praevia est in agente : actio vero, quando agens transeunter operatur, non est in agente, sed in subjecto extrinseco circa quod operatur agens. Immo *b)* ne recte quidem dicitur actionem esse terminum extrinsecum praeviae motionis applicativae ad agendum, quia etiam terminum extrinsecum motus oportet aliquo modo communicare in uno eodemque subjecto cum motu. Ceterum *c)* motio illa praevia adversariorum non est ex eorum mente nisi virtus aliqua instrumentalis a Deo transeunter impressa causae secundae. Jam vero manifestum est nullam offendi intrinsecam conceptuum repugnantiam in eo quod ponatur in agente aliquo actu adesse talem virtutem transeuntem, et tamen ex ea non sequi effectum ad cujus productionem virtus illa transiens destinatur. Sicuti virtus per quam s. Thomas ponit corpora coelestia influere in proprios effectus corporum inferiorum, est secundum ipsum virtus aliqua transeunter in corporibus inferioribus recepta, et tamen diserta est doctrina s. Doctoris propter indispositionem materiae vel propter impedimentum ab agente extrinseco obveniens fieri posse ut ex illa virtute proprii effectus corporum inferiorum non sequantur. Adde *d)* quod prorsus inintelligibile est quo modo virtus illa transeunter a Deo influxa, quae ad hoc dicitur dari ut per eam agens secundum instrumentaliter operetur ad esse sui effectus, possit determinare illud agens ad talem vel talem effectum in particulari. Ut hoc enim stare posset, ante omnia requireretur ut illa virtus respiceret effectum non solum quantum ad rationem essendi, sed etiam quantum ad omnes rationes particulares in effectu inventas, utque, per consequens, per eam virtutem agens secundum instrumentaliter operaretur ad effectum, secundum quod est *proprius ejus effectus*, quod est contradictorium in terminis.

V. *Immutatio voluntatis a Deo.* Quae in testimoniis capite praecedente relatis s. Thomas sciscit de modo quo res ad suas operationes moventur a Deo, doctrinam continent prorsus universalem, ex qua proinde facile est deducere quid s. Doctor sentiat de modo quo Deus movet liberum arbitrium creatum. Ceterum non modo virtualiter, sed etiam quasi expressis verbis magister angelicus significat motionem qua Deus voluntatem movet ad actus ejus liberos, non esse physice praedeterminantem. Et *primo* quidem id quasi expresse significat, ad voluntatem in particulari applicando generalem illam suam doctrinam de motione divina. Nam in Ia IIae, q. 10, a. 4 : « Quia, inquit, voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa : sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. » Et in Quaest. 6 de Malo, art. unico : « Relinquitur ergo, inquit, sicut concludit Aristoteles in capite de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus, qui quum omnia

aliquid agere, quatenus contendebant hominem non assentiri gratiae a seipso, h. e. ita ut ei tamquam causae partiali

moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. » Et ibidem, in resp. ad 3^{m} : « Deus, inquit, movet quidem voluntatem immobiliter, propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motae quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur. et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. »

Ex tribus et singulis hisce testimoniis plenissime sane constat id quod modo asseruimus. Si enim, uti in hisce testimoniis diserte edisserit s. Thomas, propria conditio voluntatis stat in activa indeterminatione ad multa, et si, uti itidem ibi aperte testatur, Deus voluntatem movet consentanee ad hanc ejus conditionem, necesse est fateri motionem qua Deus movet voluntatem ad actus suos liberos, non esse motionem physice praedeterminantem voluntatem ad unum actum in particulari. Et hoc patet : motione enim physice praedeterminante tollitur a voluntate propria illa ejus conditio, quae est indeterminate se habere ad multa, et, per consequens, voluntas, secundum quod tali motione movetur, non movetur consentanee ad conditionem suae naturae, sed dissentanee.

Nec ex ultimo testimonio proxime recitato valet in oppositum argui, dicendo in eo a s. Doctore perspicue asseri propter efficaciam virtutis Dei moventis, quae deficere non potest, contingere ut voluntas moveatur immutabiliter, h. e. ita ut ab actu ad quem eam Deus movet, dimoveri non possit; hoc autem ejus assertum eo redire ut asseratur vi et efficacia virtutis divinae voluntatem physice praedeterminari ad talem vel talem actum determinatum : quando ergo in eodem testimonio s. Doctor mox addit, id quod et docet in duobus reliquis testimoniis supra adductis, Deum scilicet movere voluntatem secundum ejus conditionem, de ejus intentione solummodo esse docere Deum, movendo voluntatem, eam non *praedeterminare modo quocumque*, sed *per modum liberi*, h. e. ita ut sub praedeterminatione divina voluntas etiam seipsam determinet. — Non valet, inquam, in oppositum argui ita dicendo. Ex mente enim s. Doctoris efficacia illa quam loco citato ipse adscribit virtuti Dei voluntatem moventis, non competit huic virtuti ex modo quo physice influit in voluntatem, sed ex scientia Dei conditionata, qua antecedenter ad omnia decreta suae voluntatis et ad omnem applicationem suae virtutis ad agendum, Deus infallibiliter praescivit qualisnam determinatus actus ex tali vel tali libero arbitrio creato in talibus vel talibus circumstantiis posito secuturus esset, ex hypothesi quod ipse ex sua parte paratus esset ei ad talem actum cooperari. Quamobrem quod dicit s. Doctor, Deum efficacia suae virtutis moventis movere voluntatem « immutabiliter, » hoc non est intelligendum de immutabilitate *antecedente*, sed de immutabi-

tribui queat quod bonum opus re et effectu sequatur; at nullatenus asserebant eum assentiendo gratiae nullo sensu

litate *consequente* voluntatis consensum sub conditione praevisum; cujusmodi immutabilitas consequens non aliam inducit necessitatem in sensu composito, quam eam qua omne quod est, ex supposito quod sit, necesse est esse.

Esse autem talem expositionem verborum ab adversariis objectorum menti s. Doctoris conformem, patet *a*) ex eo quod in fine testimonii unde illa verba desumpta sunt, s. Doctor haud obscure innuit efficaciam virtutis Dei moventis esse repetendam ex infallibilitate scientiae divinae. Explicans enim ibi quo sensu ipse dixisset Deum propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest, voluntatem movere immutabiliter : « Sicut etiam in omnibus, inquit, providentia divina *infallibiliter* operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter. » Idem patet *b*) ex eo quod, si vi motionis divinae voluntas antecedente immutabilitate ordinaretur ad aliquem actum determinatum, Deus, contra atque asserit s. Thomas locis citatis, non moveret voluntatem « proportionabiliter et secundum suum modum, » sed ex necessitate, uti constat ex descriptione necessarii, quam tradit s. Doctor in Quaest. 2 de Verit., a. 12, ita inquiens : « Necessarium non potest impediri quin sit, antequam fiat, *eo quod causae ejus sunt immutabiliter ordinatae ad ejus productionem.* » Et Quaest. 22 de Verit., a. 6. : « Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, *quod est immutabiliter determinatum ad unum.* » Idem denique patet *c*) ex doctrina quam in I^a, q. 19, a. 8, et aliis locis, s. Doctor tradit de modo quo decreta voluntatis divinae circa actus nostros liberos sunt efficacia et inimpedibilia. Uti enim supra ostensum est, hanc efficaciam et inimpedibilitatem voluntatis divinae, quae identificatur cum efficacia virtutis divinae in operando actus nostros liberos, ipse non aliunde repetit quam ex infallibilitate scientiae alicujus Dei *omnia decreta divina praecedentis*, quae non potest esse nisi scientia conditionata.

Advertendum est tamen, quando in supra adducta Quaestione 6 de Malo, art. unico, resp. ad 3^m, s. Thomas asserit Deum « movere voluntatem immutabiliter, propter efficaciam virtutis moventis, » eum principaliter respicere ad eam Dei motionem quae consistit in *prima et indeliberata* volitione. Quod quidem patet — tum *a)* ex eo quod de tali Dei motione s. Doctor tractat in corpore articuli — tum *b)* ex eo quod de prima et indeliberata volitione tamquam tali qua voluntas immobiliter inhaereat bono, loquitur idem s. Doctor in I^a, q. 82, a, 1, dicens eam esse principium et fundamentum omnium volitionum quibus voluntas seipsam movet ad aliquod bonum, « quia omnis motus procedat ab aliquo *immobili.* » Nec tamen inde inferri potest non esse de mente s. Doctoris in responsione illa ad 3^m docere voluntatem ad liberas suas electiones efficaciter a Deo moveri posse. Falsam enim esse talem illationem, liquet ex verbis quae s. Doctor ponit in fine hujus responsionis. Sed mens ejus in verbis citatis est docere Deum, per hoc quod voluntatem movet ad *primas ejus et indeliberatas volitiones*, eam efficaciter movere posse ad *liberas* ejus electiones, idque propterea eum posse, quia ipse infallibiliter praenovit ad quamnam electionem voluntas mediante consilio se ex tali vel

agere, immo hujus oppositum asserebant, palam profitendo assensum voluntatis non esse coactum et violentum, sed

tali indeliberato affectu determinatura esset, ex hypothesi quod talem indeliberatum affectum Deus ei inspiraret (Cfr. Ia IIae, q. 109, a. 2, in corp. et ad 1m, et q. 112, aa. 2 et 3).

Motionem qua Deus movet liberum arbitrium creatum, non esse physice praedeterminantem, *secundo et manifestissime* significat s. Thomas, plura de ea motione asserendo quae intrinseco pugnant cum ratione praedeterminationis physicae. Patet hoc assertum ex locis quamplurimis operum s. Doctoris, quorum nonnulli ex praecipuis jam singillatim recitandi et expendendi sunt.

1° In Ia IIae, q. 9, a. 4, demonstrare suscipiens voluntatem, etiam quantum ad exercitium actus, ab exteriori aliquo principio moveri, ita ratiocinatur s. Doctor : « Omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, quum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, ipsa movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem : hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante. Quum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult : sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita ; in hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capite ethicae Eudemicae. » Eumdem discursum instituit s. Doctor in Ia IIae, q. 109, a. 2, ad 1m, — in L. III cont. Gent., c. 89, — in Quaest. 6 de Malo, art. unico, et in aliis etiam suorum operum locis.

Et quidem concedendum est de directa ejus intentione, quum ita discurrit, solummodo esse concludere Deum voluntatem movere motione aliqua quae ab ipso solo tamquam a movente procedat. Verum inde non enervatur argumentum quod ex locis modo notatis Moliniani pro sua sententia mutuantur; sed, contra, inde totum suum robur desumit. Propter hoc ipsum enim quod motionem illam voluntatis a solo Deo tamquam a movente procedentem s. Doctor unice constituit in *prima* volitione *novam* aliquam seriem actuum inchoante, ipse testatum facit se quam longissime abesse a sententia noviorum illorum Thomistarum qui adversus vim argumentorum ex penu rationis depromptorum, quibus undique premuntur, se sub ejus nomine et patrocinio tutari se posse confidunt. Quippe *a*) motio illa physice praedeterminans quam isti auctores propugnant, est ex eorum mente motio a solo Deo tamquam a movente procedens; proindeque, si censuisset s. Doctor voluntatem tali motione ad singulos suos actus a Deo moveri, oportuisset ab eo necessitatem hujusmodi motionis demonstrari locis supra indicatis, quia aliter ipse diminute tractasset quaestionem quam ibi sibi solvendam proposuerat. Vel saltem

spontaneum. Sic v. g. Calvinus in Institutione christianae religionis, L. II : « Quis ita desipit ut hominis motionem a

b) ad tradendam doctrinam de necessitate hujus praeviae motionis nullus poterat esse locus magis idoneus quam is in quo quaerebatur utrum voluntas aliqua motione a solo Deo moveatur ; ibi proinde hanc doctrinam angelicus praeceptor tradidisset, si ei se probasset sententia noviorum Thomistarum. Eoque magis id ibi praestitisset *c*) quod multo manifestius ostenditur Deum se solo per modum moventis voluntatem immutare, si probari possit eum voluntatem physice praemovere, quam si probetur primam voluntatis volitionem ab eo « per instinctum, » h. e. per inclinationem quam voluntati naturaliter indidit, procedere. Et hoc patet. In primam enim suam volitionem, haud secus atque in volitiones suas ceteras, voluntas per modum principii elicitivi active influit ; unde de tali volitione ambigi potest et revera ab auctoribus magni nominis, uti Scoto et Suarezio ambigitur, utrum revera ea a solo Deo tamquam a movente procedat : at nulla talis dubitatio oriri posset circa praedeterminationem physicam, si qua ratione ostendi posset eam revera admittendam esse ; quandoquidem respectu hujusmodi motionis voluntas se haberet mere passive.

2° In Iª IIae, q. 9, a. 6, s. Doctor objiciens contra conclusionem quam ibi probare intendit, inducit hoc argumentum, quod ibi est tertium : « Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Gen. I : Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, quum tamen *voluntas sit qua peccatur et recte vivitur*, ut Augustinus dicit. » Responsio ejus est: « Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem movet se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum ; sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, sicut in his quos movet per gratiam. »

Rursum hisce suis verbis s. Doctor palam facit se non sentire cum assertoribus praedeterminationis physicae. Quippe *a)* propter hoc ipsum quod secundum praedeterminatores Deus voluntatem hominis physice praedeterminat ad omnes et singulos ejus actus in particulari, Deus in eorum systemate dicendus est voluntatem in omnibus et singulis ejus actibus non solum movere ad bonum universale, sed etiam ad bonum hoc vel illud ; proindeque tollitur in hoc eorum systemate oppositio quam verbis citatis s. Doctor inducit inter Deum tamquam moventem voluntatem ad bonum universale et voluntatem tamquam moventem seipsam ad bonum particulare. Unde *b)* intercidit in eorum systemate ratio qua s. Doctor probat cum hoc quod Deus voluntatem movet, stare posse quod voluntas moveatur ad malum. Haec enim ratio inde ab eo sumitur, quod, quantum est praecise ex vi illius motionis qua propter essentialem suam a Deo dependentiam necesse est voluntatem a Deo moveri, Deus non movet voluntatem nisi ad bonum universale, ipsa vero voluntas seipsam movet ad bonum particulare, quod est vere bonum vel apparens

jactu lapidis nihil differre autumet? Neque vero quidquam simile consequitur ex nostra doctrina. *In naturales hominis*

bonum. Quod vero addit s. Doctor, *c)* « Deum *interdum* specialiter movere aliquos ad aliquid determinate volendum, sicut in his quos movet per gratiam, » id sententiam adversariorum penitus jugulat. Praeciditur quippe adversariis hisce posterioribus verbis omnis possibilitas priora verba, quorum sensum proxime expendimus, cum sua sententia conciliandi. Nam, si *interdum* solummodo, et quidem tunc speciatim quando voluntatem movet per gratiam, Deus voluntatem movet ad aliquid determinate volendum; ergo in operationibus ordinis naturalis, etiamsi non sint mali sed honesti, Deus, quantum est praecise ex essentiali dependentia quam agens secundum habet in operando ab agente primo, non movet voluntatem nisi motione quae sit indeterminata, quamque proinde repugnat esse physice praedeterminantem ad unum. Nec tamen *d)* posteriora illa s. Doctoris verba ita cum adversariis intelligenda sunt, ac si eis ediceretur Deum saltem per motionem gratiae physice praedeterminare voluntatem. Non ita haec posteriora verba intelligenda sunt, inquam : aliud est enim Deum per suam gratiam physice praedeterminare voluntatem, aliud vero eum per suam gratiam movere voluntatem ad aliquid determinate volendum. Quippe ut verificetur hoc posterius, satis est si Deus voluntatem ad bonum particulare *inclinet* tali inclinatione cui voluntas resistere possit. Sicut, quando Deus inspirat voluntati indeliberatum affectum ad fidem, tali affectu voluntas movetur ad determinate volendum credere; et tamen affectui huic indeliberato, in quo consistit gratia ad fidem excitans, in quantum haec se tenet ex parte voluntatis, homo potest resistere et revera haud raro resistit. Nec solum *e)* verba s. Doctoris possunt, sed et debent intelligi de motione gratiae voluntati imprimente non determinationem, sed meram inclinationem ad bonum supernaturaliter honestum; quia, si alius esset horum verborum sensus, s. Doctor non complete satisfecisset difficultati quam sibi objecerat. In quantum enim haec difficultas procedit de motione gratiae, verum esset id quod per eam contendebatur, scilicet voluntatem sub motione divina non posse converti ad peccatum.

Ceterum 3° de omni omnino motione qua Deus movet voluntatem, haud excepta, sed speciatim inclusa motione gratiae, diserte profitetur s. Thomas eam esse *impedibilem* et *resistibilem;* non ergo juxta eum Deus movet voluntatem motione eam physice praedeterminante : quia talis motio est inimpedibilis et irresistibilis. Et probatur antecedens ex Quaest. 6 de Malo, art. unico, ad 15^{m}, et ex Quodlib. 1, a. 7, ad 2^{m}. In quorum locorum priore s. Doctor sic loquitur : « Illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat; *quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari.* » In posteriore vero loco haec ponit formalia verba : « Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; *et ideo sic Deus movet mentem hominum ad bonum, quod tamen homo potest huic motioni resistere.* Et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia

facultates referimus, approbare, respuere, velle, nolle, eniti, resistere. » Et in L. II operis de libero arbitrio, quod

careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Oseae XIII, 9 : Perditio tua ex te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum. »

Praeterea 4° secundum praedeterminatores motio qua Deus movet voluntatem, est virtus quaedam voluntati transeunter immissa a Deo, qua virtus operativa voluntatis ita completur, ut ea, prout sic est completa, jam antecedenter ad hoc quod actu operetur, determinata sit ad unum. Sed talem doctrinam expressis verbis excludit s. Thomas in I^{a}, q. 22, a. 2, ad 4^{m}, ubi ita decernit : « In hoc quod dicitur *Deum hominem sibi reliquisse* (Eccli. XV), non excluditur homo a divina providentia ; *sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum*, sicut rebus naturalibus, quae aguntur tantum, quasi ab alio directa in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, sicut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt, unde signanter dicitur : *in manu consilii*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum, sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur. »

Nec juvat dicere, quando s. Thomas eo loci asserit « homini non praefigi virtutem operativam determinatam ad unum, sicut rebus naturalibus, » eum non intendere loqui de virtute a Deo fluenter influxa, sed de sola virtute naturali et permanente : discrimen videlicet quod, quantum ad operandi modum, inter hominem et res naturales intercedit, in eo ibi ab ipso reponi quod in homine virtus operativa naturalis non sit determinata ad unum, in rebus vero naturalibus ea virtus ad unum determinata sit ; cum tali porro discrimine stare posse quod homo, non minus quam res naturales, virtute a Deo transeunter immissa, ad singulas suas operationes praedeterminetur. — Hoc non juvat dicere, inquam : nam *a*) verbis citatis simpliciter et sine ulla limitatione asserit s. Doctor homini non praefigi virtutem operativam determinatam ad unum ; falsa autem esset haec ejus absoluta et illimitata affirmatio, si prius natura quam homo operetur, semper ejus virtus operativa ratione virtutis transeuntis ei ab extrinseco supervenientis eamque complentis esset ad unum determinata. Quare *b*) modum operandi hominis non eo verbis citatis s. Thomas discernit a modo operandi rerum naturalium, quod rebus naturalibus praefigatur virtus operativa quae per se et ab intrinseco sit determinata ad unum, homini vero praefigatur virtus operativa quae non ab intrinseco, sed tantummodo ab extrinseco determinetur ad unum ; sed in eo hoc discrimen constituit, quod homini nullatenus praefigitur virtus operativa determinata ad unum, in rebus vero naturalibus hujus oppositum contingit. Sane *c*) nonnisi secundum quod fit sermo de virtute operativa naturali, prouti est omnino completa et expedita, vera est haec exclusiva, a s. Doctore in verbis praecitatis aequivalenter expressa : *Sola* creatura intellectualis non habet sibi praefixam virtutem operativam determinatam ad unum. Et ratio ita dicendi in propatulo est : in animantibus enim brutis appetitus sensitivus non est determinatus ad hoc particulare bonum potius quam aliud appetendum, nisi dependenter a*b* hoc quod ex parte virtutis

ante collectam Synodum adversus Albertum Pighium exaravit : « Non externo tantum impulsu, inquit, sed *voluntaria*

cognoscitivae praecesserit conceptio hujus particularis boni, quodque, per consequens, appetitus sensitivus sit omnino expeditus ad eliciendum appetitionis actum. De virtute igitur operativa hominis, prouti est omnino completa et expedita intendit loqui s. Thomas, quando loco citato pronuntiat hanc virtutem non esse determinatam ad unum ; proindeque hisce suis verbis ipse a virtute operativa hominis intendit excludere non solum determinationem ad unum quae ab intrinseco proveniat, sed etiam qualemcumque determinationem ad unum quae ab extrinseco inferatur. Insuper, *d*) si asserendo homini non praefigi virtutem operativam determinatam ad unum, s. Doctor non intendisset negare hominem ad actus suos liberos praedeterminari ab agente extrinseco, quod est Deus ; quum ex hoc suo asserto jam deinceps inferret, non sicuti res naturales, ita etiam hominem agi ad finem, sed eum seipsum agere ad finem, ipse hanc suam illationem probare debuisset, quia non est per se manifestum cum hoc quod homo ad omnes et singulos suos actus praedeterminatur a Deo, stare posse quod homo seipsum agat ad finem. Quia ergo praedictam illationem, ac si ea per se manifesta esset, s. Doctor nulla probatione firmavit, necesse est fateri eum praedicto suo asserto omnem omnino determinationem ad unum, h. e. etiam eam quae ab extrinseco advenit, a virtute operativa hominis exclusisse. Quod ceteroquin confirmat alius locus omnino parallelus, quem jam allaturi sumus.

Nempe 5° in Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3^m^, contra conclusionem articuli arguit s. Doctor, dicendo creaturae intellectualis actus, sicuti actus ceterarum creaturarum, reduci in causam priorem, qui est Deus; ideoque liberum arbitrium in creatura intellectuali non inveniri, quia cujuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non sit dominus sui actus. Solvit autem difficultatem, sic respondendo : « Ad tertium dicendum quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem : *in libero autem arbitrio hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante, liberum arbitrium agat;* SED TAMEN DETERMINATIO ACTIONIS ET FINIS IN POTESTATE LIBERI ARBITRII CONSTITUITUR. Unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti. »

Hisce suis verbis s. Doctorem removere a concursu Dei cum voluntate omnem vim physice praedeterminativam voluntatis, liquet ex eo quod modum operandi Dei in rebus naturalibus et modum operandi Dei in libero arbitrio ipse quoad hoc inter se opponit, quod in rebus naturalibus Deus sic operatur ut eas determinet ad suas operationes, in libero vero arbitrio Deus hoc modo agit ut determinatio actionis constituatur in potestate liberi arbitrii. Non enim stat haec oppositio ab eo asserta, nisi secundo ejus membro intendatur excludi omnis omnino influxus Dei qui sit physice praedeterminativus voluntatis ad actus ejusdem liberos.

Nec rursum hic juvat opponere cum adversariis, in hoc stare oppositionem

motione [Deus] operatur in hominibus. » Et ibidem, alio loco : « Hominem sic quidem docemus *agi* Dei gratia, *ut*

quam inter modum operandi Dei in agentibus naturalibus et modum operandi Dei in libero arbitrio s. Doctor laudatis verbis inducit, quod agens naturale Deus determinet per modum naturae, liberum vero arbitrium ipse non ita determinat, quia illud determinet per modum liberi. — Non juvat, inquam, sic in oppositum arguere; quia hoc non est interpretari verba s. Doctoris, sed eorum sensum intervertere. Etenim *a)* in secundo membro oppositionis a se inductae ne per umbram quidem meminit s. Doctor praedeterminationis alicujus libero arbitrio ex parte Dei advenientis, sed simpliciter asserit determinationem actionis constitui in potestate liberi arbitrii. Itidem *b)* modum operandi Dei in libero arbitrio ipso verbis modo recitatis reducit ad duo, nempe ad ministrationem virtutis agendi et ad hoc quod, Deo operante, liberum arbitrium agit. Quae posteriora verba sonant *cooperationem* Dei cum libero arbitrio, non vero *praeoperationem*, nedum praedeterminationem. Quod vero maxime profligat expositionem adversariorum, *c)* statim postquam docuerat quid Deus IN CAUSANDO ACTIONEM LIBERI ARBITRII positive praestet, subjungit s. Doctor hanc propositionem adversativam : « SED TAMEN determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur. » Qua propositione id quod in causatione actionis est ex parte liberi arbitrii, opponitur ei quod in ejusdem actionis causatione est ex parte Dei; proindeque per eam significatur determinationem actionis ita esse a libero arbitrio, ut ei *non praeadveniat* a Deo. Nempe *d)* sensus verborum s. Doctoris est manifesto talis : Deus eatenus quidem CAUSAT actionem liberi arbitrii, quatenus administrat libero arbitrio virtutem agendi et quatenus, ipso operante, liberum arbitrium agit; non tamen determinat Deus liberum arbitrium ad agendum, sed DETERMINATIO ACTIONIS in potestate liberi arbitrii constituitur. Requiriturque *e)* talis horum verborum sensus ut satisfiat difficultati quam sibi objecerat s. Doctor. In hac quippe difficultate manifesto assumebatur Deum, causando actionem agentis intellectualis, illud agens ad agendum determinare; hoc proinde est illud quod s. Doctor intendit negare, quando solutionem difficultatis factae ex eo repetit quod determinatio actionis et finis constituitur in potestate liberi arbitrii. Sane *f)* si de mente s. Doctoris non fuisset negare assumptionem argumenti quod sibi objecerat, sed solummodo hujus argumenti consequentiam, ipse, ut solveret difficultatem, debuisset ostendere quomodo cum hoc quod agens intellectuale ad suam actionem physice praedeterminatur a Deo, stare possit quod determinatio actionis in potestate agentis intellectualis remaneat. Quod profecto ipse non fecit; quia, uti dictum est, nullius praedeterminationis libero arbitrio ex parte Dei advenientis ipse in sua responsione meminit. Nec obstat *g)* quod in fine testimonii citati s. Doctor, concludendo libero arbitrio remanere dominium sui actus, hanc suam conclusionem aliquatenus restringit, dicendo : « licet non ita, sicut primo agenti. » Hoc non obstat, inquam, interpretationi modo datae : non enim, quae est absurda adversariorum expositio, s. Doctor hisce ultimis verbis intendit dicere dominium liberi arbitrii creati in suum actum eo differre a dominio Dei in

tamen simul agat; sic tamen ipsum agere, *ut penes Dei spiritum tota sit ac maneat actionis efficacia.* » Et jam

suum actum, quod liberum arbitrium creatum nequeat se determinare ad suum actum, nisi dependenter ab hoc quod ad eum praedeterminetur a Deo, tamquam a primo determinante, Deus vero se determinet independenter ab omni determinante priore. Sed, uti perspicue constat ex nexu cum antecedentibus, sensus praedictorum verborum est, in libero arbitrio creato dominium in actum non esse *quaquaversum plenum*, sicut in Deo, quia liberum arbitrium creatum non potest se determinare, nisi dependenter ab hoc quod Deus ei *ad suam actionem cooperetur*, dum, contra, Deus in se determinando a cooperatione nullius agentis extrinseci dependet.

6° In Quaest. 6 de Malo, art. unico, contra conclusionem articuli asserentem hominem habere liberam electionem suorum actuum, ita arguit s. Doctor in argumento quod est ibi 17^{m} : « Voluntas aliquando incipit eligere, quum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione in qua prius erat, aut quia non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat, ita nec modo : et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur ejus dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata ; quia omne quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur. » Responsio est : « Ad decimum septimum dicendum quod voluntas, quando de novo incipit eligere, *transmutatur a priore dispositione*, QUANTUM AD HOC *quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens in actu; et* HAEC QUIDEM TRANSMUTATIO *est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriore movente, scilicet Deo.* Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est in corpore articuli. »

Ex hac responsione patentissime apparet, immediatum Dei concursum cum voluntate, in quantum vi essentialis subordinationis voluntatis creatae ad Deum, requiritur ad omnes omnino actus voluntatis, non esse ex mente magistri angelici praevium, nedum praedeterminantem, sed solummodo simultaneum. Asserit enim ibi doctor sanctus voluntatem, quando ex non eligente fit eligens, non transmutari alia mutatione, nisi ea quae consistit in ipso actu electionis ; ideoque in tantum voluntatem moveri a Deo ad eligendum, in quantum ea motione, quae consistit in ipso actu electionis, voluntas non solum movetur a seipsa, sed etiam a Deo.

Denique 7° ita argumentamur : Motio physice praedeterminans Neothomistarum est motio quaedam ab omni actu voluntatis distincta. Sed secundum s. Thomam voluntas non movetur alia motione nisi ea quae consistit in ipsis actibus voluntatis. Ergo secundum s. Thomam voluntas non movetur a Deo motione eam physice praedeterminante. Et probatur Minor hujus syllogismi. Nam in Quaest. 24 de Verit., a. 1, ad 14^{m}, volens docere quonam motionis genere voluntas moveri possit, quonam vero non possit, ita decernit s. Doctor : « Dicendum quod moveri *dupliciter* dicitur. *Uno modo* proprie, prout Philosophus definit motum in III Physic., dicens quod motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. *Alio modo dicitur motus* OPERATIO

antea, in ejusdem operis L. II : « Non hoc quaeritur, agatne voluntas, *quod extra dubium est*, sed *agatne a seipsa, an pro modo divinae motionis.* »

QUAELIBET, sicut INTELLIGERE VEL SENTIRE, et sic accipiendo motum. Philosophus dicit in III de Anima quod motus est actus perfecti, quia unumquodque operatur secundum quod est actu... MENTES AUTEM HOMINUM DICUNTUR ESSE MOBILES NON PRIMO MODO MOTUS, QUIA TALIS MOTUS EST CORPORUM, SED SECUNDO. »

Atque hinc est quod s. Doctor ponit voluntatem non alia *praevia motione* applicari a Deo ad agendum, nisi ea quae consistit *in primis quibusdam et indeliberatis volitionibus* (in I^a, q. 105, a. 4; in I^a II^{ae}, q. 9, aa. 4 et 6; q. 109, a. 2, ad 1^m; in L. III cont. Gent., c. 89; in Quaest. 6 de Malo, art. unico). Hinc itidem est quod motum quo voluntas movetur a Deo, non esse violentum, inde ipse probat quod omnis motus quo movetur voluntas, est ab intrinseco, h. e. quod est ipsa volitio, cui repugnat ratio violenti (in I_a II^{ae}, q. 6, a. 1, ad 3^m; q. 9, a. 4, ad 2^m). Hinc ulterius est quod non aliter ipse probat intellectum et voluntatem moveri a Deo, quam ostendendo eos harum potentiarum motus qui sunt actus earum, procedere a Deo tamquam a primo movente (in I^a, q. 105, aa. 3 et 4; in I^a II^{ae}, q. 9, a. 4). Hinc denique est quod, quum sibi objecisset, in angelis, quippe qui sint immobiles, non posse esse voluntatem, quia voluntas est movens motum, ipse respondet dicendo voluntatem non dici movens motum, nisi SECUNDUM QUOD VELLE EST MOTUS QUIDAM, ET INTELLIGERE : cujusmodi motus, inquit, nihil prohibet in angelis esse (in I_a, q. 59, a. 1).

VI. *Natura et proprietates liberi arbitrii creati.* Si in doctrina s. Thomae praecisio fiat ab iis quae tradit s. Doctor de modo quo Deus cognoscit futura contingentia, et solummodo reliqua ejus doctrina consideretur, nullam erit invenire hujus doctrinae partem in qua magis multiformiter magisque explicite praeceptor angelicus placitis noviorum Thomistarum adversetur, quam in ea in qua explanat naturam proprietatesque liberi arbitrii creati. Quod quidem patebit ex comparatione quam jam instituturi sumus hujus ejus doctrinae partis cum iis quae de libero arbitrio creato sciscunt Neothomistae.

A. Decernunt noviores Thomistae voluntatem creatam eatenus dumtaxat esse contingentem in agendo, quatenus eo tempore quo voluntas subest motioni divinae eam ad eliciendum determinatum aliquem actum determinanti, possibile remanet voluntati ut *pro alio tempore* quo ab ea jam aberit motio illa divina, ipsa non eliciat praedictum actum vel etiam eliciat actum oppositum. Et, per consequens, secundum istos auctores ea contingentia quae est propria liberi arbitrii creati, provenit ex imperfectione. Quum enim ipsi asserant nonnisi beneficio motionis eam physice praedeterminantis voluntatem adipisci ultimum suae virtutis complementum, non aliter, si stet praedicta eorum doctrina, possibile est ex voluntate non sequi actionem, et sic actionem voluntatis esse contingentem, nisi quatenus possibile est virtutem voluntatis aliquando non esse omnino completam et expeditam ad eliciendam actionem. — Sed tali necessario eorum doctrinae consectario apertissime refragatur

Tertium est, quando Patres docent hominem posse interiorem gratiam praevenientem vel *abjicere* vel *recipere*, de

magister angelicus in L. III cont. Gent., c. 73, ubi non solum ait eam contingentiam quae est propria voluntatis creatae, provenire ex perfectione, sed etiam contingentiam causarum naturalium, tamquam provenientem ex imperfectione, quantum ad hoc opponit contingentiae voluntatis, quod non aliter contingit ex causa naturali effectum non sequi, nisi quatenus virtus causae naturalis non est omni ex parte sufficiens ad agendum, aut non omnia sunt sublata quae ab extrinseco effectum impedire possunt. Ex qua sane oppositione ibi ab eo stabilita manifestissime consequitur in hoc secundum ipsum consistere eam contingentiam quae est propria voluntatis, quod *pro eo ipsissimo tempore* quo virtus voluntatis est omnino completa et expedita ad agendum, possibile est actionem non sequi ex voluntate. En verba s. Doctoris : « In rebus inanimatis causarum contingentia *ex imperfectione et defectu est* : secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, *quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriore agente, vel ex materiae dispositione*. Quod autem voluntas sit causa contingens, *ex ipsius perfectione provenit*, quia non habet virtutem limitatam ad unum; sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet.

B. Decernunt noviores Thomistae motionem illam praeviam, quam aiunt esse praedeterminationem physicam, neque quoad suam existentiam neque etiam quoad suam efficaciam subjacere potestati voluntatis; sed, contra, eam intrinseca sua efficacia ita sibi subdere totam potentiam voluntatis, ut per eam voluntas inimpedibiliter et irresistibiliter impellatur ad talem vel talem determinatum actum eliciendum. Et, per consequens, secundum istos auctores liber voluntatis usus stare potest cum hoc quod per aliquid antecedenter ad actionem in voluntate receptum et a voluntate nullo modo dependens voluntas inimpedibiliter et irresistibiliter inclinetur in aliquem actum specie et numero determinatum. — Sed tali eorum doctrinae expresse contradicit praeceptor angelicus : docet enim omni inclinatione antecedente cui non possit resistere voluntas, inferri voluntati necessitatem libertati repugnantem. Nam in Quaest. 3 de Malo, a. 13, ad 6^{m} : « Habitus virtutis vel vitii, inquit, *non inclinant voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari;* sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinat. » Ubi liquet notionem inclinationis voluntatem necessitantis in hoc a s. Doctore reponi quod huic inclinationi voluntas resistere non potest.

Nec evadunt adversarii dicendo in verbis citatis s. Doctorem solummodo agere de habitibus, sive acquisitis sive infusis, non vero etiam de eo quod per modum simplicis motionis voluntatem in suum actum inclinat. Non evadunt, inquam, adversarii, sic dicendo; quia, licet loco citato s. Doctori non sit sermo nisi de habitibus voluntatis, principium tamen quo utitur ad probandum voluntatem habitibus ei inhaerentibus non necessitari, est prorsus universale : illud videlicet, quod inclinatio cui resisti non possit, est inclinatio necessitans. Adeo ut si responsio s. Doctoris syllogistice efferri velit, ea

mente eorum esse docere hominem pro libero suo arbitratu posse gratiam a suo effectu vel impedire vel non impedire,

ita proponenda sit : Idem est dicere aliquid voluntatem ex necessitate inclinare, atque dicere per illud voluntatem SIC inclinari ut ei resistere non possit. Sed habitus virtutis vel vitii non sic inclinant voluntatem ut voluntas eis resistere non possit : quamvis enim difficile sit operari contra id ad quod habitus inclinat, potest tamen voluntas operari contra rationem habitus, operando videlicet oppositum illius ad quod habitus inclinat. Ergo habitus virtutis vel vitii non inclinant voluntatem ex necessitate.

Verum adhuc manifestius memoratam Bannesianorum doctrinam magister angelicus excludit in I^{a}, q. 62, a. 3, ad 2^{m}, ubi ita pronunciat : « Dicendum quod *omnis forma* inclinat suum subjectum *secundum modum naturae ejus*. Modus autem naturalis intellectualis naturae est ut libere feratur in ea quae vult. ET IDEO gratia non imponit necessitatem, *sed habens gratiam potest ea non uti et peccare*. » Hisce verbis perspicuum est de omni omnino forma voluntatem in aliquid inclinante asseri a doctore sancto voluntatem non solum posse non uti forma eam inclinante, sed etiam exire in actum oppositum ei in quem forma inclinat.

Nec dici potest verba s. Doctoris accipienda esse in sensu diviso, non vero in sensu composito. Hoc dici non potest, inquam, quia haec verba : *habens gratiam, ea non uti*, manifeste denotant sensum formalem et compositum. Si enim aliquis peccet eo tempore quo jam caret gratia, non peccat aliquis habens gratiam ; nec vero tunc aliquis non utitur gratia, quia ad non-usum, haud secus atque ad usum, praesupponitur actu haberi id quo aliquis utitur vel non utitur. Aperteque nugaretur s. Doctor, si intenderet dicere aliquem habentem gratiam posse exire in actum peccati eo tempore quo jam non habebit gratiam. De hoc enim nullum potest esse dubium ; proindeque non hoc, sed hoc quod est gratiam actu habitam posse per non-usum suum abjici, intendebatur negari difficultate ad quam verbis citatis s. Doctor respondet quamque sic sibi objecerat : « Gratia inclinat creaturam rationalem ad Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset aversus a Deo. »

Tentant quidem hic adversarii etiam alium elabendi modum, ei similem quo testimonium prius allatum eludere conabantur. Aiunt videlicet loco citato nomine « formae » solummodo significari a s. Doctore stabiles voluntatis habitus, non vero etiam transeuntem motionem qua Deus voluntatem ad agendum movet ; proindeque ex eo quod s. Doctor asserit voluntatem nulla forma ei impressa irresistibiliter inclinari in unum aliquid, non posse legitime inferri etiam motioni qua Deus voluntatem ad aliquid agendum transeunter movet, voluntatem secundum ipsum resistere posse. Probantque id quod in tali modo contra argumentandi assumunt, ex Quaest. 22 de Verit., a. 8, ubi in fine corporis articuli s. Doctor asserit « Deum immutare voluntatem dupliciter : *uno modo, movendo tantum*, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, *sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius*

h. e eam reddere irritam vel non irritam. Rationes sunt — tum *a*) quod gratia praeveniens fit a Deo in nobis sine nobis,

non volebat; alio vero modo, imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem, quae quidem forma in beatis sit habitus faciens inclinationem perfectam, ideoque et necessitantem, in viatoribus vero sit habitus faciens inclinationem imperfectam, qua inclinetur quidem voluntas, sed non ex necessitate. » Quibus verbis duo aiunt a s. Doctore diserte perhiberi, scilicet *a)* formam quam Deus imprimat voluntati, non esse nisi habitum a Deo voluntati infusum, ideoque *b*) a ratione talis formae praeviam motionem qua Deus voluntatem ad agendum movet, omnino excludi.

At vero etiam talis conatus evadendi est frustraneus. Nam esto, *a*) in textu supra adducto ex I^{a}, q. 62, a. 3, non significentur nomine formae nisi sol^{i} habitus voluntatis : nihil tamen id confert ad elevandam vim argumenti quod ex eo textu contra adversarios deprompsimus. Et hoc ideo, quia ratio qua s. Thomas ibi probat omnem formam voluntati liberae impressam facere inclinationem in sensu composito resistibilem, aut est inefficax ad propositum concludendum, aut valet ad universaliter concludendum liberum usum voluntatis perire, si voluntas per aliquid suum actum antecedens irresistibiliter in suum actum inclinetur. Nam si propterea quod omnis forma voluntatem informans recipitur in voluntate *secundum modum voluntatis*, oportet omnem talem formam non facere nisi inclinationem resistibilem ; ergo a pari, quia omnis motio praevia qua Deus movet voluntatem, recipitur in voluntate secundum modum voluntatis, oportet etiam omnem talem motionem non facere nisi inclinationem resistibilem. Insuper *b)* falsum est id quod asserunt adversarii, nempe praemotionem physicam, si qua modo admittenda sit, non esse habendam ex mente s. Thomae pro vera forma voluntatem informante. Non enim hoc eorum assertum probatur ex verbis s. Thomae ab ipsis adductis ex Quaest. 22 de Verit., a. 8, sed magis hujus oppositum. Nam quod ibi perhibet s. Doctor, Deum scilicet, voluntatem movendo, nullam ei formam imprimere, hujus ratio est quod secundum ipsum *motio quaecumque qua Deus movet voluntatem, non est nisi actus aliquis voluntatis*. Proindeque, quum omne quod non est actus aliquis voluntatis, ipse ibi vocet « formam » voluntatis, etiam praemotio physica adversariorum, qui non est actus voluntatis, esset habenda secundum ipsum pro vera forma voluntatis, si talem praemotionem ipse revera admisisset. Hinc, quod omnis forma quam Deus imprimat voluntati, ibidem ab eo significetur esse habitus aliquis voluntatis, id solummodo probat praemotionem illam physicam quam comminiscuntur adversarii, ab eo agnitam non fuisse, immo de tali praemotione nunquam eum cogitasse.

C. Aiunt noviores Thomistae voluntatem, propter hoc ipsum quod 'est indifferens ad volendum vel non volendum, ad volendum hoc vel illud, esse in statu potentialitatis, ideoque, quum omne agens, secundum quod est agens, non sit in potentia, sed in actu, oportere voluntatem, ad hoc ut actu operari queat, reduci de potentia in actum per hoc quod a Deo physice praedeterminetur ad unum aliquid. — Sed huic conclusioni ab ipsis defensae aperte

et sic antevertit liberam nostram operationem, quodque per consequens non possumus eam pro libera nostra optione reci-

contradicit magister angelicus, simul retegens fallaciam quae in argumento quo eam adstruere nituntur, latescit. Nam concedit quidem s. Doctor voluntatem, antequam agat, esse in potentia ad actum electionis, ideoque concedit etiam voluntatem, ut de tali potentia reducatur in actum, indigere aliquo movente; verum *illud movens* quo indiget voluntas ut ex eligente in potentia evadat eligens in actu, ipse ponit esse *ipsammet voluntatem*. Nec vero ex tali positione consequens esse ait voluntatem secundum idem esse simul motum et movens, et sic secundum idem eam esse simul in potentia et in actu. Nam secundum quod voluntas *recipere* in se potest suum actum electionis, ait eam, antequam eligat, esse mobilem et in potentia, nec tamen secundum talem suam potentiam receptivam ait eam esse movens, sed eam esse movens *secundum quod actu vult finem*, et sic, secundum quod est movens, eam non esse in potentia sed in actu. Ex quo apparet illud etiam concedi a s. Doctore, voluntatem, ad hoc ut evadat sufficiens ad seipsam movendam, indigere ut prius reducatur de potentia in actum. Sive, quod idem est, illud etiam ipse concedit, voluntatem, ut evadat sufficiens ad seipsam movendam, indigere praevia aliqua motione respectu cujus ipsa se non habeat ut movens, *sed tantummodo ut mota*. Verum praeviam illam motionem ipse non reponit cum novioribus Thomistis in praemotione aliqua physica ab omni actu voluntatis distincta, multoque minus in motione aliqua physice praedeterminante, sed in *indeliberata volitione beatitudinis sive boni in communi*. Haec videlicet volitio secundum ipsum a solo Deo tamquam a movente procedit, et sine hac praesupposita volitione ait voluntatem seipsam movere non posse. Secundum quod tamen per talem volitionem voluntas actu fertur in finem, ait eam *jam seipsam actu movere posse* ad eligendum ea quae sunt ad finem. Tradit talem doctrinam Angelicus in Quaest. 6 de Malo, art. unico, ubi sic loquitur : « Quantum ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa : sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movere potest. *Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu*. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum quod erat solum in potentia notum; *ita per hoc quod homo vult aliquid in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu : sicut per hoc quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem, determinato consilio, vult accipere potionem*. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. *Sed quum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat actus voluntatis : et quum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cujus instinctu velle incipiat... Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in capite de Bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum,*

pere vel abjicere quoad ipsammet ejus entitatem, sed solummodo quoad ejus effectum; — tum *b*) quod hoc quod est

sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus. » Eamdem doctrinam tradit Angelicus ibidem, in resp. ad 20^{m} et in 1^{a} II^{ae}, q. 9, a. 3. ubi in resp. ad 1^{m} : « Voluntas, inquit, non secundum idem movet et movetur : unde nec secundum idem est in actu et in potentia; *sed, in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem,* ut scilicet actu ea velit » (Cf. 1^{a} II^{ae}, q. 9, a. 6).

D. Decernunt noviores Thomistae, quando voluntas caret praemotione physica, ei impossibile esse hanc carentiam praemotionis conjungere cum actu ; quando vero voluntas jam habet praemotionem physicam, ei impossibile esse hanc praemotionem conjungere cum non-actu. Ex quo eorum decreto est evidenter consequens, quando voluntas non operatur, eam non esse in causa cur non operetur potius quam operetur, itidemque, quando voluntas jam operatur, eam non esse in causa cur operetur potius quam non operetur. — Sed huic evidenti eorum doctrinae consectario contradicit praeceptor angelicus : docet enim liberum esse id quod est causa sui actus (in Summa c. Gent. L. II, c. 48; L. III, c. 112) : ipsum autem esse causam sui actus, non propter hoc praecise quod ab eo active dimanat ejus actus; secundum talem quippe modum loquendi de causa actus, commune esse omnibus agentibus quod sint causa sui actus, sed ipsum propter hoc peculiari modo dici esse causam sui actus, quia ipsum est in causa cur, quando operatur, potius operetur quam non operetur, et operetur tali operatione potius quam alia operatione. Tradit hanc doctrinam Aquinas quum aliis pluribus suorum operum locis, tum clarissime in Sent. II, d. 39, q. 1, a. 1, qui locus postea recitabitur.

E. Apertissime vero novioribus Thomistis adversatur s. Doctor, quando in directa et immediata ad eorum sententiam oppositione expressis terminis asserit *liberum arbitrium creatum non determinari ab alio determinante quam a seipso.* Abundant in ejus operibus loci, ubi talem doctrinam quam disertissime inculcat. En nonnullos ex magis conspicuis.

1° In Quaest. 3 de Malo, a. 3, ad 5^{m} argumentum, quo, ex eo quod omne se habens ad utrumlibet, indiget aliquo ipsum determinante ad unum, concludebatur hominem ad peccandum determinari a diabolo, respondet s. Doctor hisce verbis : « Voluntas, quum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, *nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.* » Cujus sententiae postrema parte manifestum est ab eo expresse perhiberi voluntatem in iis quae libere ab ea fiunt, a nullo prorsus agente extrinseco determinari ad unum.

Nec valet dici a) cum Thoma de Lemos (in Panoplia gratiae, L. III, parte I^{a}, tractatu 2, cap. 18) agens illud extrinsecum quod ibi a s. Doctore a determinatione actionis liberae excluditur, non esse ex ejus mente Deum, sed solummodo diabolum. Non valet hoc dici, inquam, propter duo. *Primo* quidem, quia omne agens substantialiter distinctum a voluntate est agens aliquod extrinsecum voluntati, quodque, per consequens, si actio voluntatis non determinaretur quidem a diabolo, determinaretur tamen a Deo, falsum

liberum arbitrium posse abjicere gratiam, explicant Patres in canone suo 4° per hoc quod est posse hominem gratiae

esset dicere non oportere voluntatem determinari ad unum ab aliquo agente extrinseco. *Secundo*, quia, stante praedicta interpretatione, falsa redditur ratio qua s. Doctor nititur in sua solutione stabilienda Nam si cum hoc quod voluntas per consilium rationis se determinat ad unum, stare potest quod ipsa etiam a Deo determinetur ad unum : ergo non propter hoc praecise quod voluntas per consilium rationis suiipsius est determinativa, sed propter rationem magis specialem, quam oportuisset addi a s. Doctore, nempe propter hoc quod diabolus non movet voluntatem, nisi exterius ei suum objectum repraesentando, verum esset dicere a diabolo voluntatem non determinari ad unum.

Nec instari valet dicendo *b*) cum auctore nuperi operis cujus est titulus : « Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae » (parte II, cap. 4, art. 3, pag. 145), rationem hanc specialem non fuisse in responsione citata a s. Thoma omissam, sed, contra, eam clare ibi ab eo expressam esse, idque patere ex collatione hujus responsionis cum corpore articuli. Nam in corpore articuli eum distinxisse inter diabolum et alia agentia creata, tamquam talia quae respectu voluntatis non sint nisi *moventia exteriora*, et Deum qui respectu voluntatis sit *movens interius*. Quando proinde in responsione illa ad 5^{m} s. Doctor pronuntiat voluntatem non determinari per aliud agens extrinsecum, nomine agentis extrinseci ibi ab eo denotari agens quod non moveat voluntatem, nisi exterius ei repraesentando suum objectum, per modum suadentis aut praecipientis. — Instari non valet, inquam, sic dicendo, quia, licet articulo citato s. Thomas asserat Deum interius movere voluntatem, semper tamen, propter substantialem Dei a voluntate creata distinctionem, Deum, etiam prout interius operatur in voluntate, ipse vocat principium non intrinsecum voluntati, sed *extrinsecum*. Sic v. g. in 1^{a} II^{ae}, q. 9, a. 4, quaestionem quam ibi resolvit ostendendo Deum interius operari in voluntate, sub hoc titulo proponit : « Utrum voluntas moveatur *ab aliquo exteriori principio*. » Et ibidem, a 6, ubi intendit ostendere solum Deum posse interius in voluntate operari, quaestionem tractandam sic proponit : « Utrum voluntas moveatur a solo Deo, *sicut ab exteriori principio*. » Et in eadem parte Summae theologicae, q. 109, a. 2, ad 1^{m}, loquens itidem de Deo ut interius operante in voluntate, ait « oportere liberum arbitrium hominis moveri *ab aliquo exteriori principio*, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo. »

Nec etiam evaditur, dicendo *c)* a s. Doctore in responsione ad 5^{m} supra citata, solummodo intendi asseri voluntatem non ab alio, uti contendebatur in argumento quod ipse ibi solvit, sed solummodo a seipsa determinari ad peccatum, prout est formaliter peccatum ; cum tali autem ejus asserto stare posse quod secundum ipsum ad positivam entitatem actionis quae substernitur formalitati peccati, voluntas non se determinet nisi praedeterminata a Deo : invalide ergo ex responsione illa ad 5^{m} argui a s. Doctore negari voluntatem ad omnes suas actiones physice praedeterminari a Deo. Neque sic evaditur, inquam, conclusio argumenti superius facti — tum quia *a)* responsio s. Do-

dissentire ; — tum *c*) quod Patres loquuntur in directa oppositione ad Calvinum : hic autem sensu praedicto et non alio

toris est prorsus universalis. procedens videlicet de voluntate considerata respectu eorum omnium in quibus se habet ad utrumlibet, quae sunt omnia quae ab ea libere fieri possunt, sive bona sint. sive mala, — tum quia *b)* ex verbis a s. Doctore in sua responsione adhibitis palam fit ab eo intendi excludi falsam intelligentiam principii ex quo procedebat difficultas quam solvit, quo sane principio universaliter asserebatur omne quod se habet ad utrumlibet, indigere aliquo *a se distincto* a quo ad exercitium actus determinetur, — tum, et in idem redit, quia *c)* si s. Doctor solummodo intendisset negare voluntatem ab alio quam a seipsa determinari ad peccatum, ut est formaliter peccatum, ipse non destruxisset radicem difficultatis quam sibi objecerat, et sic revera hanc difficultatem insolutam reliquisset.

2° In Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, in corp. : « Sic ergo patet, inquit Angelicus, quod haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non : nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est : et inde est quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam ; unde et dominium sui actus habere dicuntur : *et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.* »

Hoc loco de omnibus habentibus intellectum, proindeque etiam de agentibus intellectualibus creatis asserit s. Doctor propterea in ipsis inveniri liberum arbitrium sive dominium in suos actus, quia eorum actiones determinantur ab ipsismet, et non, sicut actiones agentium naturalium, ab aliis causis prioribus. Quocirca, quum inter causas quae sunt priores creaturis intellectualibus, apprime veniat causa simpliciter prima, qui Deus est, manifestum est hoc suo asserto ab eo negari creaturas intellectuales ad suas actiones liberas praedeterminari a Deo.

3° In Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 1^{m} : « Dicendum, inquit Aquinas, quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in primo libro dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur, *et ideo electio salvatur in Deo hoc modo quod abjiciatur id quod imperfectionis est*, RETENTO EO QUOD AD PERFECTIONEM PERTINET : quod enim post inquisitionem consilii electio fiat. hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante ; *unde secundum hoc in Deo non salvatur*, SED QUANTUM AD HOC QUOD DETERMINATIO SUI ACTUS NON EST SIBI AB ALIO SED A SEIPSO : unde verissime sui operis dominus est.et propter hoc etiam in littera (distinctionis 25^{ae} secundi libri Sententiarum Petri Lombardi) dicitur quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur » (quia videlicet in Deo electio est sine praecedente inquisitione consilii).

Electio de qua hoc loco dicitur eam non posse Deo attribui, nisi, abjecto

negaverat hominem pro libitu suo posse accipere vel respuere Dei gratiam. Sic videlicet in Instit. L. II, c. 3, ipse impugnat

ab ea eo quod imperfectionis est, retineatur solummodo id quod in ea ad perfectionem pertinet, est manifeste electio qualis competit libero arbitrio humano. Quando ergo de actu illo electionis s. Doctor asserit hoc ex eo esse retinendum et in electionem quae de Deo dicitur, transferendum, quod determinatio sui actus non est eligenti ab alio quam a seipso, ipse disertissime significat ad essentiam liberi arbitrii, prout illud communiter dicitur de Deo et de agentibus intellectualibus creatis, hoc pertinere ut agens liberum non ab alio, sed solummodo a semetipso ad suum actum proprium, qui est actus electionis, determinetur.

Sed contra talem verborum ex s. Thoma modo recitatorum interpretationem insurgit nuperus ille auctor qui opus suum inscripsit : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » dicens in III^a hujus sui operis parte, cap. 5, art. 3, pag. 343, quando s. Thomas loco citato ait liberum arbitrium salvari in Deo quantum ad hoc quod « determinatio sui actus non est sibi ab alio sed a seipso, » ipsum eo suo asserto hoc solummodo sibi velle, determinationem sui actus non esse agenti libero a cognitione separata, sicut in his quae agunt per naturam, sed a cognitione conjuncta ; hoc autem totum salvari in agente libero creato, etiamsi ponatur illud agens ad omnes et singulos suos actus determinari a Deo : invalide ergo ex tali doctrina s. Thomae concludi ab eo negatas esse praedeterminationes physicas liberorum actuum voluntatis. Utque probet id quod in tali ad argumentum supra factum obviatione assumit, recurrit dictus auctor ad corpus articuli citati, in quo de differentia inter agentia intellectualia et agentia naturalia, quantum ad determinationem eorum ad suos actus, intercedente, ita statuit s. Doctor : « Respondeo dicendum quod nihil agit nisi secundum quod est in actu ; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem : quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque : et inde est quod, ut dicit Commentator in II Physic., ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. *Determinatio autem agentis ad aliquam actionem oportet quod sit ab aliqua cognitione* praestituente finem illi actioni. Sed cognitio determinans actionem et praestituens finem in quibusdam quidem *conjuncta est*, sicut homo finem suae actionis sibi praestituit ; in quibusdam vero *separata est, sicut in his quae agunt per naturam :* rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in II Physic. probatur, sed ad certos fines ordinatae ab intellectu naturam instituente, ut sic totum opus naturae sit quodammodo opus intelligentiae, ut Philosophus dicit. Sic ergo patet quod haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non : nec aliquod agens finem sibi praestituere potest, *nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est :* et inde est quod judicium de actione propria est solum *in habentibus intellectum*, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam ; unde et dominium sui actus habere dicuntur : et propter hoc in solis intellectum

antiquorum Patrum doctrinam, quam fatetur sibi adversari : « Ideo putarunt [antiqui] nos secundae [h. e. adjuvanti] habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus. » Hisce verbis corporis articuli innixus, contendit memoratus auctor, uti praediximus, hac propositione quam ponit s. Thomas in resp. ad 1^m : « Determinatio actus non est sibi ab alio, sed a seipso, » solummodo significari determinationem actus liberi non esse a cognitione separata, sed a cognitione conjuncta.

Est autem haec ejus interpretatio nugacissima. Etenim *a)* intellectus per suam cognitionem ostendentem finem et ordinem ejus quod est ad finem, est quidem radix potentiae qua agens liberum potest se determinare ad exercitium actus : non tamen est hujus potentiae subjectum; sed tale subjectum est voluntas, quae sola inter omnes animae potentias est formaliter libera. Quia ergo in hac propositione : « Determinatio actus non est sibi ab alio, sed a seipso, » agitur de causa determinante ad exercitium actus, necesse est dicere id quod in ea hisce verbis : « Sed a seipso », significatur esse causam unde proficiscitur determinatio actus, non esse cognitionem agenti libero conjunctam, sed esse ipsummet hoc agens, prout per voluntatem operatur. Inde porro jam ulterius est consequens id quod in eadem propositione hisce verbis « non ab alio, » excluditur a determinatione actus, non esse cognitionem aliquam separatam, sed esse agens separatum. Sane *b)* in hac praedictae propositionis particula « sed a seipso, » pronomen personale supponit pro agente libero, non vero pro cognitione huic agenti conjuncta : supponit enim pro eodem pro quo supponit dativus « sibi, » qui manifesto supponit pro ipsomet eligente. Quia ergo sensus hujus alius particulae « non ab alio, » unice determinatur ex oppositione quam ad eam particulam habet particula « a seipso, » oportet concludere etiam in illa alia particula ablativum « alio » supponere pro agente alio ab agente libero, non vero pro cognitione existente in agente alio. Insuper *c)* secundum doctrinam quam tradit s. Thomas in I^a, q. 82, a. 4, et in I^a II^ae, q. 9, a. 1, intellectus per suam cognitionem determinat quidem actionem voluntatis determinatione pertinente ad specificationem actus, non vero determinat actionem voluntatis determinatione pertinente ad exercitium actus; sed determinatio ad exercitium actus est a sola voluntate. Sed, uti jam notatum est, in hac s. Doctoris propositione : « Determinatio actus non est sibi ab alio, sed a seipso, » non agitur de determinatione pertinente ad specificationem actus, sed de determinatione pertinente ad exercitium actus, uti apparet ex eo quod in ea agitur de actu electionis, qui est identice determinatio ad exercitium actus. Non est ergo sensus praedictae propositionis determinationem sui actus esse eligenti a cognitione conjuncta et non a cognitione separata : talis quippe sensus foret impertinens ad declarandum undenam eligens determinetur ad exercitium sui actus; sed sensus ejus est, determinationem sui actus esse eligenti ab ipsomet eligente, et non ab alio agente. Praeterea *d)* ex eo quod actio voluntatis, quantum praecise attinet ad specificationem hujus actus, determinatur a praevia cognitione ostendente finem et ordinem ejus quod est ad finem,

Dei gratiae cooperari, *quod nostri juris sit primam* [h. e. praevenientem] *Dei gratiam, vel respuendo irritam facere,*

s. Doctor in fine corporis articuli concluserat agens liberum « sibi praestituere finem et actionem in finem illum, » h. e. ipsummet illud agens se determinare ad exercitium actus, et quidem ipsum ita se determinare ad exercitium actus, ut ejus actio ei non determinetur ex aliis causis prioribus. Haec ergo conclusio est illud quod s. Doctor repetit in sua responsione ad 1um, uti patet ex eo quod propositio ibi enuntiata est ejusdem formae atque conclusio in fine corporis articuli enuntiata. Huc accedit *e)* quod, in quantum actio libera voluntatis determinatur quoad specificationem a cognitione agenti libero conjuncta, falsum est dicere actionem agentis liberi non determinari ab alio. Et ratio sic dicendi in promptu est : quando enim dicitur cognitionem agenti libero conjunctam esse id quo determinatur actio voluntaria, quantum attinet ad specificationem actus, sermo fit de cognitione objective considerata, h. e. de fine particulari qui objicitur sive repraesentatur per cognitionem : qui finis est alius ab agente libero creato. Ex quo rursum apparet, quando s. Thomas loco supra laudato asserit determinationem sui actus non esse eligenti ab alio sed a seipso, ipsum hisce verbis « sed a seipso, » non reponere causam determinationis actus in cognitione aliqua conjuncta; et, per consequens, neque hisce verbis « non ab alio, » ipsum a determinatione actus directe excludere cognitionem aliquam separatam. Adde *f)* quod in aliis locis omnino parallelis, in quibus videlicet perinde atque loco citato s. Doctor asserit determinationem sui actus non esse libero arbitrio ab alio determinante, sed a seipso, haec vox « alius » supponit pro alio agente, uti fatetur auctor quem hic refellimus. Qui certe hac sua confessione prodit se in interpretandis variis locis s. Thomae eamdem omnino doctrinam continentibus, esse versatilem et inconstantem. Adde denique *g)* quod idem is auctor interpretatione ad quam trahit verba de quibus modo agitur, imponit s. Thomae modum loquendi plane abnormem et intolerabilem. Nullus enim usus loquendi sinit ut, quando vox « alius » neque appellat nomen cognitionis neque in textu in quo comparet, dicit relationem ad illud nomen, neque adeo in genere in quo construitur, concordat cum eo nomine, ea vox nihilominus usurpetur ad significandam cognitionem aliquam alienam.

4° In Sent. II, d. 39, q. 1, a. 2 : « Ratio culpae, inquit Angelicus, primo quidem in actibus voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum nonnisi secundum quod sunt imperati a voluntate. *Ratio enim culpae in actu deformi, est ex hoc quod procedit ab eo quod habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam quae ad plura se habet,* NEC AD ALIQUID EORUM DETERMINATUR NISI A SEIPSO, quod tantum voluntati convenit. »

Rursum hic expressis verbis enuntiat s. Doctor voluntatem nonnisi a seipsa determinari ad quemcumque suum actum liberum. Quod enim hic contendit Massoulié (« Divus Thomas sui interpres, » dissert. 5ª, q. 8, a. 18) et cum eo alii Neothomistae, a s. Doctore in textu modo citato sermonem restringi ad determinationem voluntatis ad peccatum, prout est formaliter peccatum,

vel obedienter sequendo confirmare... Sed quoniam inde natus est error, *quod putarent in manu nostra esse accipere*

id vel ex obvia textus inspectione apertissimae falsitatis convincitur. Quippe *a)* disertis verbis asserit s. Doctor voluntatem, prout est potentia ad plura se habens, non determinari ab alio quam a seipsa. Est autem voluntas potentia ad plura se habens in iis omnibus quae ab ea libere fieri possunt, sive sint bona, sive mala. Secundum s. Doctorem ergo voluntas ad nihil eorum quae ab ea libere fiunt, determinatur ab alio quam a seipsa. In eoque *b)* quod voluntas, prouti ad plura se habet, non determinatur ad aliquid nisi a seipsa, s. Doctor reponit verbis citatis dominium voluntatis in suos actus, h. e. ipsammet essentiam liberi arbitrii. Ex dominioque voluntatis cujus talis sit notio, ipse ibidem tamquam ex principio concludit rationem culpae primo et per se inveniri in actibus voluntatis, et nonnisi secundum quod sunt imperati a voluntate, in actibus intellectus et aliarum potentiarum.

Sed adversus quatuor testimonia proxime relata, tum praesertim adversus quintum mox adducendum excipiunt nonnulli Neothomistae dicentes, quando in hisce testimoniis s. Thomas ait determinationem sui actus non advenire voluntati ab alio determinante quam a seipsa, ipsum a determinatione liberi actus voluntatis excludere solummodo alium determinantem qui sit agens creatum, non vero alium determinantem qui sit agens primum et increatum.

Est autem haec exceptio vanissima. Etenim *a)* universaliter et sine ulla exceptione asserit s. Doctor « hoc quod est voluntatem determinate exire in talem vel talem actum, non advenire ei ab alio determinante, » nec vero verbis quae huic suo asserto vel praemittit vel subjicit, aliquid subest ex quo vel levissima ratio accipi queat universalem exclusionem alius determinantis ad illud aliud determinans quod est agens creatum, restringendi. Sane *b)* semper, quantum id fieri potest, s. Doctor utitur sermone accurato et praeciso. Cur ergo, quod facillimum erat, locis unde contra adversarios arguimus, non determinate expressit, voluntatem ad actus suos liberos non determinari ab alio determinante creato, si tale solummodo determinans extrinsecum ipse a determinatione actus liberi excludere intendebat? Praeterea *c)* haec exclusiva a s. Doctore asserta in Sent. II, d. 39, q. 1, a. 2 : « Voluntas in iis ad quae se habet indifferenter, non determinatur ad aliquid, *nisi a seipsa*, » haec exclusiva, inquam, est simpliciter falsa, si voluntas non solum a seipsa, sed etiam a Deo ad actum suum liberum determinetur, et quidem prius ad eum determinetur a Deo quam a seipsa. Denique *d)* iis locis qui jam afferendi sunt, s. Thomas luculentissime significat se, quando ait ad liberum suum actum voluntatem non determinari ab alio quam a seipsa, sub indefinita extensione hujus vocis « alius » etiam Deum comprehendere.

Nam 5° in Sent. II, d. 39, q. 1, a. 1, inquirens utrum voluntas per peccatum perverti possit : « Respondeo dicendum, inquit, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam, nisi illud cujus causa ipse est : quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde, quum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentiae et voluntas actus; voluntas potentiae

oblatam Dei gratiam, hac opinione explosa, illa quoque corruit » [h. e. corruit opinio ponens hominem per modum causae partialis gratiae cooperari].

quum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui a nobis est. Sed sciendum quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. *Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur*, ut est in voluntate : ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; SED QUOD DETERMINATE EXEAT IN HUNC ACTUM VEL IN ILLUM, NON EST AB ALIO DETERMINANTE, *sed ab ipsa voluntate*. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, *sed tamen determinatio agentis ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit*, per quam ad hunc actum determinatum est. *Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur*; unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. Omnem autem voluntatem creatam possibile est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est et in defectum pervertibilis : et ita relinquitur quod in voluntate potest esse defectus, quantum ad effectum ejus. »

Hoc loco hisce verbis : « quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate, » in primis excludi a determinatione actus liberi illum alium qui est Deus, patet *a)* ex nexu horum verborum cum antecedentibus. Praemiserat enim s. Doctor potentiam voluntatis non posse esse peccatum, quia sit a Deo, non a nobis; tum subdit actum voluntatis posse esse peccatum, quia ita a nobis producitur ut, quantum ad determinationem actus, non sit ab alio determinante, sed a nobis. Ubi, ut stet contrarietas sententiarum, oportet nomine « alius » qui a determinatione actus excluditur, in primis illum alium intelligi a quo est potentia voluntatis, qui solus Deus est. Idem patet *b)* ex nexu cum consequentibus. Statim enim post verba modo citata, liberis actibus voluntatis, quorum determinatio non sit ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate, s. Doctor opponit necessarios naturae actus quorum determinatio non sit ab agente naturali, sed ab eo qui agenti naturali talem naturam dedit. Ubi rursum, ut stet oppositio, oportet indefinita significatione illius alius a quo voluntas non determinatur ad suum actum, apprime illum alium intelligi a quo agentia naturalia determinantur ad suos actus, qui « alius » est universalis auctor naturae, i. e. Deus, uti patet ex doctrina quam tradit Angelicus in Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3^{m}.

6° In Sent. IV, d. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 2, ad 1^{m} : « Potentia rationalis, ait Angelicus, se habet ad opposita in his quae ei subsunt, et haec sunt illa quae per ipsam determinantur. *Non autem potest in oppositum illorum quae ei sunt ab alio determinata :* ET IDEO *voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur*, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quae ordinantur ad finem. »

Hic locus nullo indiget commentario. Diserte enim in eo significat s. Doctor

His praenotatis, ita argumentamur : 1° Quando in canone suo 4°, sessione VI[a], Patres Tridentini damnant novatores se, quando dicit « voluntatem non posse in oppositum illorum quae ei sunt ab alio determinata, » comprehendere sub indefinita significatione hujus vocis *alius* illum alium qui est Deus. Ex praedicta quippe sua propositione ipse concludit voluntatem non posse in oppositum illius ad quod ex divina impressione determinatur. Unde et opponit ea quae subsunt libero dominio voluntatis, tamquam talia quae voluntas ipsa sibi determinet, ei ad quod voluntas determinatur ex impressione divina.

7° De Verit., q. 22. a. 6, ad 1[m] : « Dicendum, inquit s. Thomas, quod *esse animae non est determinatum a seipsa sed ab alio, sed ipsa determinat sibi suum velle;* et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. »

Inde rursum apertissime excluditur exceptio adversariorum. Opponit enim ibi inter se s. Thomas esse animae tamquam determinatum ab alio, et velle animae tamquam determinatum ab ipsa anima : quae certe oppositio non subsisteret, si ab illo alio a quo determinatur *esse* animae, qui est solus Deus, determinaretur etiam ipsum *velle* animae.

Alii itaque Neothomistae, quum videant priorem illum modum excipiendi contra argumentum superius factum, ipsis verbis s. Thomae in quibus illud argumentum fundatur, apertissime excludi. aliter contra idem argumentum excipiunt, dicentes, quando s. Thomas pronuntiat « determinationem ad actum liberum esse ab ipsomet agente voluntario et non ab alio determinante, » ab eo intendi quidem negari determinationem sui actus liberi esse voluntati a Deo determinante, *tamquam a dante naturam*, at nullatenus praedicta propositione ab eo intendi negari determinationem sui actus liberi advenire voluntati a Deo determinante, *tamquam ab applicante et praemovente voluntatem ad hunc vel illum actum*. Probantque hoc suum assertum ex eo quod ad priorem ex duobus illis sensibus propositionem de qua hic agitur s. Doctor aperte limitat, dum iis locis ubi eam propositionem profert, agens voluntarium et agens naturale inter se opponit. In hac videlicet oppositione ab eo inducta notant ab eo de agente naturali solummodo affirmari ipsum a Deo ad suos actus determinatum esse, eo quod Deus ei dederit naturam per quam ad illos actus determinatum sit : inde porro aiunt esse consequens ut solummodo modum determinationis qui est per naturam, ipse a voluntate excludere intendat, quandoquidem in omni oppositione non negetur de uno oppositorum nisi id quod de altero oppositorum affirmatur. Recurrunt etiam ad idem probandum ad alios locos quos parallelos vocant, in quibus s. Thomas agens naturale tamquam non libere operans in hoc opponit voluntati tamquam libere operanti, quod agens naturale per suam naturam est determinatum ad unum, voluntas vero per suam naturam se habet indeterminate ad multa. Sic v. g. probationis loco adducunt haec verba quae s. Doctor ponit in Quaest. 24 de Verit., a. 14 : « Operationis naturalis Deus est causa, *in quantum dat* id quod est principium naturalis operationis in re, *ex quo de necessitate* determinata operatio sequitur. Sed voluntas hominis *non est determinata* ad

dicentes hominem, assentiendo gratiae, nihil omnino agere mereque passive se habere, ipsi haec verba : « nihil omnino

aliquam unam operationem; sed se habet indifferenter ad multas. » (Cf. nuperum opus quod inscribitur « Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte III, cap. 3, art. 3, pp. 349-354.)

At vero etiam huic alteri exceptioni s. Thomas in locis supra a nobis laudatis nullum locum reliquit. Etenim, *a)* uti docent dialectici, propositio negativa est malignantis naturae : excludit videlicet talis propositio a suo subjecto omnem omnino modum habendi praedicatum. Quando ergo s. Thomas enuntiat hanc universalem negativam : « Quod voluntas exeat in hunc actum vel in illum, *non est ei ab alio determinante,* » ipse negat de voluntate omnem omnino modum determinationis ei aliunde advenientis. Patetque *b)* integros textus quos supra adduximus legenti, in hoc ibi ab eo reponi differentiam inter voluntatem et agens naturale, quod voluntas ad suos actus non determinatur ab alio determinante, agens vero naturale ad omnes suos actus determinatur ab alio. Quando vero *c)* s. Doctor in uno alterove ex hisce locis addit hanc ab alio proficiscentem determinationem fieri in agente naturali per ipsam suam naturam quam ab alio accepit, ipse exprimit nudum factum, non vero in tali determinationis modo ipse constituit vim oppositionis quam iis locis asserit agens naturale habere ad agens voluntarium, quantum ad modum quo ab eo procedunt ejus actiones. Ceterum *d)* non in omnibus locis supra adductis s. Doctor meminit peculiaris modi quo agentia naturalia determinantur ad unum; sed quandoque sine ullo addito asserit differentiam horum agentium ab agentibus voluntariis in hoc consistere quod eorum actiones, non vero actiones voluntatis, determinantur ab aliis agentibus prioribus. Insuper *e)* hac s. Doctoris propositione : « Voluntas non determinatur ad suum actum ab alio determinante, » etiam agens creatum quod sit aliud a voluntate, excluditur a determinatione actus voluntatis. Si proinde praedicatum hujus propositionis restringendum sit ad determinationem quae fiat per modum naturae, necesse est dicere a s. Doctore, quantum est praecise ex vi praedictae propositionis, de agentibus creatis quae sint alia ab agente libero, nihil aliud negari nisi hoc tantum, ab ipsis, *tamquam a dantibus naturam,* voluntatem determinari ad suos actus. Sed consequens hujus conditionalis est evidenter falsum : agentia enim creata considerantur secundum quod aliquo modo possunt movere voluntatem, quando de eis negatur per ea determinari voluntatem ad suos actus. Ergo etiam antecedens ejusdem conditionalis est falsum : nempe falsus est sensus ad quem verba s. Doctoris ab adversariis trahuntur. Praeterea *f)* quando inducitur oppositio inter duo, non affirmatur in uno membro oppositionis nisi idipsum quod in altero membro oppositionis negatur. Sed in propositione quam ponit s. Doctor in Sent. II, d. 39, q. 1, a. 1, fit oppositio inter alium tamquam non determinantem et voluntatem tamquam determinantem. Si proinde in ea propositione locus esset exceptioni quam afferunt adversarii, ea propositio, in quantum ille alius qui per eam a determinatione actus voluntatis excluditur, intelligitur esse Deus, hunc referret sensum : determinatio voluntatis ad suum actum non est a Deo tamquam a dante natu-

agere mereque passive se habere, » accipiunt eo sensu quo in materia de gratia ea a novatoribus usurpabantur; quia,

ram, sed est a voluntate tamquam a dante naturam. Qui sensus est profecto absurdissimus. Ergo etiam exceptio quam afferunt adversarii, est absurdissima.

Nec favet adversariis quod nonnullis suorum operum locis s. Thomas solam naturalem determinationem ad unum a voluntate libera excludit. Hoc non favet adversariis, inquam; quia cum hoc stat quod *a)* aliis locis, iis videlicet qui supra a nobis adducti sunt, s. Doctor omnem omnino modum determinationis ad unum, qui aliunde quam ab ipsamet voluntate proveniat, a voluntate libera quam disertissime removet. Praeterea, *b)* attento scopo quem iis locis ad quos provocant adversarii, s. Doctor intendebat, aderat ratio cur, quamvis ipse non admitteret voluntatem aliunde quam a seipsa ad actus suos liberos determinari, solam tamen determinationem naturalem ad unum ibi a voluntate excluderet. Nam — aut illud ibi unice agebat ut ostenderet voluntatem per suam naturam aliter se habere ad finem quam ad ea quae sunt ad finem — aut ibi ex ipsa natura agentis liberi intendebat ostendere hujus agentis discrimen ab agentibus ex necessitate naturae — aut, et in idem ferme recidit, ibi ex natura voluntatis assumebat sibi demonstrandum voluntatem esse liberam in operando. Ceterum *c)* in doctrina s. Thomae, eo ipso quod asseritur voluntatem, quantum est praecise per naturam ipsius, se habere indeterminate ad multa, ponitur fundamentum asserendi voluntatem nullo sibi accidentaliter superveniente determinari ad unum aliquod eorum in quae ipsa libere tendere potest. Nam si, uti frequentissime docet s. Thomas, Deus, quippe qui naturae rerum non sit corruptor sed servator, omnia movet secundum conditionem propriae eorum naturae; ergo, quia proprium est voluntatis ut per suam naturam se habeat indeterminate ad multa, Deus, movendo voluntatem, eam non determinat ad unum aliquod, sed ei determinationem suae actionis relinquit. Ex quo consequitur ut in iis ad quae voluntas, quantum est per suam naturam, se habet indifferenter, ipsa a nullo prorsus agente extrinseco determinetur ad unum; quandoquidem, uti itidem praeceptor angelicus docet, solum hoc principium extrinsecum quod est Deus, efficienter sive ex parte subjecti voluntatem movere potest.

Sed instant Neothomistae, dicentes prorsus necesse esse ut sensus testimoniorum divi Thomae e quibus supra contra eos arguimus, una alterave ex duabus exceptionibus ab ipsis assignatis restringatur : quia, si verba quae in hisce testimoniis Doctor sanctus ponit, illimitate accipiantur, ea dissonabunt ab aliis ipsius dictis. Variis quippe suorum operum locis perspicue ab eo perhiberi voluntatem, eo quod propter suam contingentiam ad utrumlibet, sit quodammodo in potentia, in nullam operationem exire posse nisi dependenter ab hoc quod ad singulos suos actus physice praedeterminetur a Deo. Respiciunt autem, quum ita instant, ad doctrinam quam tradit Aquinas in I^{a}, q. 19, a. 3, ad 5^{m}, et in Quaest. 24 de Verit., a. 14. Modo posterior tantum hic locus ad examen revocandus est; de priore enim fuse agetur in altera hujus disquisitionis parte. In articulo ergo illo 14° Quaestionis 24^{ae} de Veritate quaerit s. Doctor

si alio ea sensu acciperent, damnarent propositionem quae revera non asserebatur a novatoribus. Usurpabantur autem

« utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. » Solvitque quaestionem respondendo ad bonum quod facultatem naturae humanae excedat, hominem non posse sine gratia; ad operanda autem bona quae suae naturae sint proportionata, eum non indigere gratia, nec tamen ejusmodi bona eum posse operari sine Deo. Tum tertiam hujus asserti partem sic exponit ac probat : « Quamvis autem hujusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen ea potest facere sine Deo; quum nulla res possit in naturalem operationem exire sine virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in Libro de causis (propos. 1). Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. *Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem; sed se habet indifferenter ad multas : et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus*, ut Augustinus dicit in libro de Gratia et libero arbitrio (capp. 20 et 21), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali justificante. »

Verba quae in hoc loco referendo italicis characteribus distinximus, adversarii ita interpretantur ac si eis ediceretur voluntatem, propter hoc quod ratione suae indeterminationis ad multas operationes est quodammodo in potentia, indigere duobus eam determinantibus, nempe *a)* bono apprehenso quod eam determinet quoad specificationem actus, et *b)* Deo interius in ea operante, qui eam efficienter determinet ad exercitium sui actus. Ita v. g. auctor nuperi operis inscripti : « Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte II, cap. 4, art. 4, pp. 149-155.

Esse autem hanc eorum interpretationem a mente divi Thomae alienam, satis liquet ex aliis locis, in quibus, sicut in articulo illo 14° Quaestionis 24ae de Veritate, s. Thomas de agente voluntario usurpat illud principium Commentatoris : « Ex eo quod est ad utrumlibet, quum sit quodammodo in potentia ad utrumque, nihil sequitur, nisi ab aliquo determinetur. » Semper enim ex eo principio, in quantum valet de agente voluntario, illud solummodo infert, voluntatem indigere aliquo movente quod *per modum finis vel principii formalis* eam moveat ad specificationem actus (In Sent. I, d. 45, q. 1, a. 3; in Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1; in Metaph. VI, lect. 2). Nunquam

praedicta verba a novatoribus ad significandum voluntatem hominis *non esse causam partialem* assensus salutaris, non

vero ex eodem principio ipse infert voluntatem indigere aliquo ipsam *efficienter* determinante ad exercitium sui actus; sed, contra, hoc ex illo principio esse consequens ipse disertissime negat (Quaest. de Malo, a. 3, ad 5^{m}). Unde, quando eo principio innixus, affirmat voluntatem indigere aliquo quod per modum objecti eam determinet quoad specificationem actus, simul expresse docet determinationem ad exercitium actus non advenire voluntati ab alio, sed solummodo a seipsa (in Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, in corp. et in resp. ad 1^{m}). Ex quibus omnibus apparet textui quem nobis opponunt adversarii, non posse eum subesse sensum quem ipsi ei affingunt. Quod ceteroquin etiam directe ostendi potest, tum ex verbis hujus textus, tum ex toto textu circumstante.

Verum videlicet hujus textus sensum jam stabilituri, *dicimus 1° :* Non agitur in verbis ab adversariis objectis de aliquo quod ad omnes actiones cujuslibet agentis creati requiratur; nec proinde in eis agitur de praedeterminatione physica, quippe quae secundum adversarios identificetur cum concursu Dei generali.

Consequentia quae hac propositione asseritur, manifesta est; antecedens vero sic probatur. *a)* In textu objecto propositum est s. Doctori ostendere hominem indigere speciali auxilio Dei ad bene operandum. Ad talem autem scopum attinet afferre modum quo Deus *specialiter* influit in operationes bonas, non vero modum quo ipse, concurrendo cum agentibus creatis, *communiter* influit in omnes operationes, sive sint bonae, sive sint malae. — *b)* Loco citato, postquam s. Doctor dixerat tam in naturalibus quam in voluntariis verum esse dicere nullam rem posse exire in suas operationes nisi virtute divina, statim subdit « hoc aliter habere veritatem in utrisque. » Quibus suis verbis aperte indicat se in sequentibus non allaturum esse modum quo *communiter* res omnes dependent in agendo a virtute divina, sed modum dependendi a virtute Dei qui alius sit in agentibus naturalibus, alius vero in agentibus voluntariis. Et, per consequens, ipse in probatione quam jam deinceps adornat, non meminit concursus Dei generalis, quandoquidem hoc concursu omnes omnino res creatae indigent ad operandum. Et re quidem vera, *c)* quum s. Doctor jam explicat modum quo agentia naturalia in suis operationibus dependent a virtute divina, ipse non meminit dependentiae horum agentium a concursu divino, sed affert aliquid quod hisce agentibus est peculiare, hoc videlicet, quod ipsa non agunt ad suos effectus nisi dependenter ab hoc quod per naturam quam a Deo acceperunt, ad suas operationes determinata sunt. Ergo, a pari, etiam quando s. Doctor jam assignat modum quo agentia voluntaria in bene operando dependent a Deo, ipse affert modum aliquem dependentiae qui agentibus voluntariis est proprius, quique proinde differt a dependentia quam habent haec agentia a concursu divino. Quod ceteroquin perspicue patet *d)* ex verbis quibus hunc modum dependentiae s. Doctor declarat. Quando videlicet ait voluntatem esse quodammodo in potentia, nisi sit mota per aliquod activum, *vel* quod sit bonum exterius

quod secundum eos voluntas, assentiendo gratiae, non agat, sed quod putabant eam in negotio salutis non agere nisi tali

repraesentatum, *vel* quod sit Deus in ea interius operans, manifestum est eum de duobus motivis voluntatis quae sic assignat, non loqui copulative, sed disjunctive. Et, per consequens, secundum ipsum ad hoc ut voluntas operationem naturaliter honestam elicere possit, aliquando sufficit auxilium illud Dei quod consistit in ordinatione objecti exterioris ad excitandam voluntatem, non vero semper ad hoc ipse insuper requirit motionem illam Dei interius in voluntate operantis cujus ipse meminit in verbis citatis. Non ergo hanc motionem Dei interius operantis ipse reponit in concursu divino, uti patet ex eo quod sine concursu Dei voluntas nullam prorsus actionem elicere posset.

Nec valet quod huic ultimae rationi opponit auctor nuperi operis inscripti « Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae, » dicens auctore Horatio Tursellino in suo de Particulis latinae orationis libello, *vel* iteratum pro *tum — tum* usitatissimum esse, a sancto porro Thoma in verbis praecitatis illam conjunctionem usurpari secundum *usitatissimam* significationem, idque patere ex eo quod in fine corporis articuli de duobus motivis voluntatis antea a se assignatis ipse copulative loquatur, sic ibi suam probationem concludendo: « Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, *et* exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. » — Hoc non valet, inquam; nam *a)* licet apud classicos auctores, ad quorum usum in libello citato respicit Tursellinus, *vel* iteratum haud infrequenter usurpetur pro *tum — tum*, apud s. Thomam tamen et apud ceteros medii aevi Scholasticos, illud « vel — vel » semper habet vim disjunctivam; immo etiam plerumque vim exclusivam, ita ut idem ipsis valeat atque « aut — aut. » Insuper, *b)* quando *vel* iteratum apud classicos auctores pro « tum — tum » adhibetur, ea particula eatenus retinet vim suam disjunctivam, quatenus in hoc etiam casu per eam significatur unam earum rerum quae per eam connectuntur, ad praestandum vel consequendum id de quo in contextu agitur, sufficere. Quod vero *c)* in fine corporis articuli s. Thomas asserit ex misericordia Dei provenire tum motionem per quam Deus interius motum mentis operatur, tum ordinationem exteriorum ad hominis salutem, ex hoc profecto non est consequens secundum ipsum utrumque auxilium simul ad omnem operationem naturaliter honestam requiri. Ut enim stare posset talis conclusio, oporteret dicere omnia genera adminiculorum quibus Deus ex sua misericordia homini opitulatur ad salutem, unicuique homini ad unamquamque suam operationem bonam semper simul praesto esse debere. De qua consequentia patet eam esse falsissimam. Ceterum *d)* in verbis praecitatis *vel* iteratum a s. Thoma usurpari disjunctive, patebit etiam ex loco omnino parallelo quem mox afferemus.

Dicimus 2° : Motio illa Dei interius operantis de qua loquitur s. Thomas in textu ab adversariis objecto, est indeliberatus affectus erga bonum honestum, a Deo voluntati immissus, cujus vis influendi in actionem bonam non

actione quam prioritate naturae et causalitatis Deus per suam gratiam in solidum ex ea formet. Hujus proinde oppositum

est physica, nec proinde praedeterminans, sed solummodo moralis, qui videlicet eo destinatur ut per ipsum causalitas moralis quae ab objecto exterius repraesentato procedit, suppleatur vel corroboretur.

Patet assertum *a)* ex articulo 15° qui in Quaestione 24ª de Veritate proxime subsequitur articulum citatum. Ibi ad ostendendum hominem sine auxilio Dei non posse se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem, s. Doctor utitur duplici ratione : *una communi*, desumpta ex eo quod in nullum prorsus opus bonum homo potest sine aliquo Dei auxilio; *altera propria*, ex eo petita quod opera bona quibus homo se praeparat ad recipiendam gratiam justificantem, oportet esse supernaturalia quantum ad modum quo fiunt. Prima harum rationum, quae est manifesto eadem qua in articulo proxime praecedente s. Doctor usus fuerat, sic ibi ab eo proponitur : « Si autem per gratiam gratis datam [sine qua quidam dicunt hominem non posse se praeparare ad habendam gratiam sanctificantem] intelligant divinam providentiam qua misericorditer homo ad bonum dirigitur, sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem. Quod quidem patet duplici ratione. Primo, *quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid quod ipsum moveat*, sicut patet per Philosophum in VIII Physic., quod motus animalium *post quietem* necesse est praecedere alios motus quibus anima *excitatur* ad agendum. Et sic, quum homo se ad gratiam *incipit* praeparare, *de novo* cor suum convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc *inducatur* aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali aegritudine, aut aliquo hujusmodi, VEL *aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in cordibus hominum operatur*, VEL ETIAM UTROQUE MODO. » Hoc loco motionem illam qua Deus intus operatur in voluntate ut hominem inducat in bonum, reponi a s. Doctore in indeliberata aliqua animi affectione erga illud bonum, patet dupliciter. Primo, ex eo quod s. Doctor asserit per talem motionem inchoari novam aliquam operationum seriem : hoc enim non verificatur nisi de affectu indeliberato, respectu cujus voluntas non se habet ut movens, sed ut mota a Deo, uti accipitur ex doctrina quam tradit Angelicus in Iª IIªe, q. 9, a. 4. Secundo, idem patet ex eo quod s. Doctor asserit hominem motione illa Dei interius operantis moveri *ex instinctu :* hoc enim dici non potest nisi de motione consistente in affectu indeliberato voluntatis. Adde quod hoc verbum *inducere* quo s. Doctor utitur ad significandam causalitatem hujus motionis, sonat causalitatem moralem, non physicam. Inde videlicet rursum efficitur ut motio illa qua Deus movet hominem ad bonum, non sit secundum ipsum nisi affectus indeliberatus animi. Insuper *b)* assertum aperte colligitur ex alio loco parallelo, qui exstat in Iª IIªe, q. 109, a. 2. Ibi, sicut in loco ab adversariis adducto, quaerit s. Doctor « utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. » Quaestionemque hanc, in quantum procedit de bono naturae humanae proportionato, solvit eodem modo, dicens hominem ad tale bonum operandum non indigere quidem gratia gratum faciente, eum tamen ad hoc

Patres Tridentini in canone citato asserere intendunt, h. e. ipsi in eo canone intendunt docere voluntatem hominis con-

indigere aliquo auxilio divino. Quod ita probat in resp. ad 1^m^ : « Dicendum quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti in unam partem vel in aliam : sed quod deliberet et non deliberet, etsi ejusmodi etiam sit dominus, oportet quod sit per deliberationem praecedentem; *et quum hoc non procedat in infinitum*, oportet quod FINALITER *deveniatur ad hoc quod liberum hominis arbitrium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo*, ut etiam Philosophus probat in capite de bona fortuna. » Hoc loco perspicuum est auxilium Dei interius operantis quo homo inducitur ad bonum operandum, reponi a s. Doctore in primo quodam voluntatis actu omnem deliberationem antecedente, h. e. in affectu quodam indeliberato ad bonum. Et notandum est primum illum actum a quo inchoatur nova aliqua series operationum voluntatis et respectu cujus voluntas se habet solummodo ut mota a Deo, non vero etiam ut movens, aliquando quidem esse solummodo motionem ad bonum universale, aliquando vero, non tamen semper, esse *etiam* motionem ad bonum particulare honestum. Nam, ut ait s. Doctor in 1^a^ II^ae^, q. 9, a. 6, ad 3^m^, « interdum [proindeque non semper] Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum. Proindeque ex eo quod primus actus alicujus seriei operationum voluntatis procedit a solo Deo, tamquam a movente, s. Doctor loco citato intendit solummodo concludere Deum, si velit, posse per primum illum actum hominem movere non solum ad bonum universale, sed etiam ad bonum particulare, quod sit vere bonum.

VII. *Duplex modus necessitatis.* Usu s. Thomae et ceterorum Scholasticorum celebratissima est divisio qua Boetius in L. V. de Consolatione philosophiae, prosa ultima, necessitatem universim partitus est in necessitatem *simplicem* sive *absolutam*, quae repugnet libertati, et necessitatem *conditionalem* sive *ex suppositione*, quae non obsit libertati. Quam quidem divisionem esse omnino adaequatam, in confesso est apud omnes. Sed cessat haec auctorum consensio, ubi jam determinandum est quonam proprie discrimine duo hujus divisionis extrema adaequate inter se separentur. Aliter videlicet de objectiva amplitudine necessitatis quae sit mere conditionalis, decernunt Moliniani, aliter vero Neothomistae. Nam Moliniani contendunt ad necessitatem conditionalem pertinere omnem et solam necessitatem quae proveniat ex suppositione consequente; unde omnem necessitatem quae oriatur ex suppositione antecedente, ipsi relegant ad censum necessitatis absolutae. Contra, Neothomistae asserunt nomine et conceptu necessitatis conditionalis non solum comprehendi omnem necessitatem provenientem ex suppositione consequente, sed etiam aliquam necessitatem provenientem ex suppositione antecedente. Necesseque habent isti auctores ita statuere, si velint defendere in suo systemate integrum illaesumque permanere liberum usum voluntatis creatae. Necessitas enim quae, supposita veritate hujus eorum systematis, dicenda est dimanare ad omnes actus voluntatis creatae ex decretis Dei praedeterminantibus, est necessitas simpliciter antecedens, uti fatetur Didacus

currere ad productionem actus salutaris per modum causae partialis. Sed si haec sit doctrina quam Patres Tridentini

Alvarez (De auxiliis gratiae, L. III, disp. 25). Vel saltem ea necessitas descendit *ex suppositione formaliter antecedente*, uti coguntur fateri vel ii ipsi Neothomistae qui, uti Gonetus (Clypeus theologiae thomisticae, tom. I, disp. 9, art. 7, §§ 2 et 3) et Sebille (Divi Augustini et ss. Patrum de doctrina liberi arbitrii interpres thomisticus, L. III, c. 1, sect. II, pp. 216-217), inepte negant necessitatem quam affert voluntati creatae praedeterminatio physica, esse necessitatem antecedentem. Si itaque demonstrari potuerit a s. Thoma, quando data opera tractat de discrimine necessitatis conditionalis a necessitate absoluta, non aliam agnosci necessitatem conditionalem, nisi eam dumtaxat quae provenit ex suppositione consequente, necesse erit concludere s. Doctorem ea etiam suae doctrinae parte quae est de duplici necessitatis modo, sententiam ferre contra systema praemotionis physicae. Posse autem talem demonstrationem revera confici, patebit ex iis Aquinatis testimoniis quae jam ordine expensuri sumus.

1° In lib. I Perihermenias, lect. 14, in textum Aristotelis commentans, ostenderat s. Thomas poni non posse in quibuslibet propositionibus singularibus de futuris alteram oppositarum enuntiationum esse determinate veram, alteram vero esse determinate falsam, sine hoc quod consequenter asserendum sit omnia quae in quacumque temporis differentia accidunt, ex absoluta necessitate evenire. Inde porro in principio lectionis 15ae ejusdem commenti concludit cum Aristotele qualiter se habeat veritas et necessitas circa ea quae contingenter ex suis causis proveniunt. « Dicit ergo [Aristoteles] primo, inquit, *quasi ex praemissis concludens*, quod si praedicta sunt inconvenientia, ut scilicet omnia ex necessitate eveniant, oportet dicere ita se habere circa res, scilicet quod omne quod est, necesse est esse, quando est, et omne quod non est, necesse est non esse, quando non est. Et haec necessitas fundatur super hoc principium : Impossibile est simul esse et non esse : si enim aliquid est impossibile, dum est, illud simul non esse, ergo necesse est tunc illud esse. Nam impossibile non esse, idem significat ei quod est necesse esse, ut in secundo [libro] dicetur. Et similiter, si aliquid non est, impossibile est illud simul esse; ergo necesse est non esse, quia etiam idem significant. Et ideo manifeste verum est quod omne quod est, necesse est esse, quando est, et omne quod non est, necesse est non esse pro illo tempore quando non est, *et haec est necessitas non absoluta sed ex suppositione. Unde non potest simpliciter et absolute dici, quod omne quod est, necesse est esse, et omne quod non est, necesse est non esse, quia non idem significant Quod omne ens, quando est, sit ex necessitate, et Quod omne ens simpliciter sit ex necessitate :* NAM PRIMUM SIGNIFICAT NECESSITATEM EX SUPPOSITIONE, SECUNDUM AUTEM NECESSITATEM ABSOLUTAM. Et quod dictum est de esse, intelligendum est similiter de non esse, quia aliud est simpliciter ex necessitate non esse, et aliud est ex necessitate non esse, quando non est. Et per hoc videtur Aristoteles excludere id quod supra dictum est, quod si in his *quae sunt*, alterum determinate est verum, quod etiam, *antequam fieret*, alterum determinate esset futurum. »

tradunt in canone illo suo 4°, necesse est concludere ab eis reprobari sententiam de gratia a seipsa efficaci. Quod qui-

Si, uti hoc loco perspicue asserit s. Thomas, id quod est necessarium ex suppositione, non est necessarium nisi eo necessitatis modo quo omne quod est, quando est, necesse est esse; ergo ad necessitatem conditionalem aliquo modo praesupponitur τὸ esse illius rei quae tali necessitate afficitur; et, per consequens, suppositio qua conditionatur necessitas conditionalis, non est suppositio simpliciter antecedens, sed est suppositio aliquo modo consequens.

Sed huic conclusioni reclamat nuperus ille propugnatur sententiae Neothomisticae qui opus suum praenotavit titulo : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » dicens in parte II hujus sui operis, cap. 4, art. 5, pp. 175-176, antecedens ex quo infertur praedicta conclusio, esse evidenter falsum. Nam asserit quidem s. Thomas loco citato, inquit, necessitatem qua aliquid, quando est, necesse est esse, esse necessitatem ex suppositione; at nullatenus ibi asserit, uti in antecedente argumenti facti assumitur, eam solummodo necessitatem esse necessitatem ex suppositione; proindeque ipse a conceptu necessitatis conditionalis nullatenus ibi excludit necessitatem quae sit alia a necessitate qua omne quod est, quando est, necesse est esse.

Patet autem talem rationem impugnandi argumentum modo propositum esse aperte sophisticum. Dupliciter videlicet fallit memoratus auctor, quando probare nititur ex loco supra adducto non posse concludi esse de mente s. Doctoris ibi asserere necessitatem conditionalem adaequate converti cum necessitate qua omne quod est, quando est, necesse est esse. *Primo* fallit, supponendo propositionem quae, per se et solitarie sumpta, non est exclusiva, non posse ex contextu in quo jacet, determinari ad faciendum sensum exclusivum. *Secundo* fallit, supponendo nostrum argumentum praecipue fundari in ea propositione quam ex loco recitato ipse excidit. Quae ejus suppositio quam sit falsa, patet ex eo quod nostra sententia maxime perspicue perhibetur verbis hanc propositionem mox sequentibus, quibus, postquam distinxerat duos necessitatis modos, unum qui invenitur in effectibus contingentibus, alterum, qui in iisdem non invenitur, asserit s. Doctor primam necessitatem esse necessitatem ex suppositione, alteram vero esse necessitatem absolutam. Eum videlicet, quum ita perhibet, tradere divisionem adaequatam necessitatis, liquet quum ex eo quod non est ejus mos, quando genus aliquod in suas species dispescit, tradere divisionem cujus extrema non exhauriant divisum, tum praesertim ex scopo quem loco citato intendit et ex aliis orationis adjunctis.

Etenim *a)* immediate ante verba superius relata asseruerat s. Doctor sibi propositum esse ostendere « qualiter se habeat veritas et necessitas » circa res de quibus hactenus disputaverat, quae sunt effectus contingentes. Tale autem suum propositum ipse assequi non poterat, nisi generali quadam definitione omnem necessitatem quae in rebus contingentibus inveniri possit, complectendo. Nam, si non omnem talem necessitatem ipse definitione quam jam deinceps tradit, complexus esset, sed solummodo peculiarem aliquam hujus necessitatis speciem, ei impossibile evasisset determinare qualiter se

dem patet dupliciter. *Primo*, ex eo quod eatenus liberum arbitrium est causa partialis, licet minus praecipua, actus

habeat veritas et necessitas in propositionibus quae de singularibus contingentibus enuntiantur. Quia ergo loco citato ipse non aliam tribuit necessitatem effectibus contingentibus, nisi eam dumtaxat qua omne quod est, quando est, necesse est esse, manifestum est talem solummodo necessitatem posse ex ejus sententia stare cum contingentia effectuum. Et, per consequens, secundum ipsum necessitas conditionalis adaequate convertitur cum necessitate qua omne quod est, quando est, necesse est esse; nulla quippe alia necessitas comprehenditur conceptu necessitatis conditionalis, nisi ea tantum quam secum compatitur contingentia effectuum. Insuper *b)* conceptis verbis asserit s. Doctor ea quae perhibet de modo necessitatis in effectibus contingentibus invento, esse conclusionem deductam ex rationibus quibus prius ostenderat impossibile esse dicere *omnia* futura, prouti sunt formaliter futura, esse certo cognoscibilia. Sed hisce rationibus ipse talem impossibilitatem probaverat ex eo quod si *omnia* futura, antequam fierent, haberent determinationem *in suis causis*, omnia evenirent ex necessitate et sic nullus locus relinqueretur contingentiae in effectibus. In tali autem probatione, uti liquet, ipse pro manifesto acceperat omnem necessitatem quae oriatur ex suppositione antecedente, esse necessitatem absolutam. Stante porro tali assumptione, oportebat ex praedictis rationibus concludere nullam aliam necessitatem posse cadere in effectus qui sint contingentes. nisi eam dumtaxat quae sit ex suppositione consequente, qua videlicet omne quod est, quando est, necesse est esse. Haec est ergo conclusio quae loco citato a s. Doctore ex praedictis rationibus elicitur; proindeque ibi per necessitatem qua omne quod est, quando est, necesse est esse, ipse non intendit significare peculiarem aliquam speciem necessitatis conditionalis, sed omnem omnino necessitatem conditionalem. Et re quidem vera *c)* conclusionem a se stabilitam habere vim exclusivam, s. Doctor significat ipsismet hujus conclusionis verbis, eam sic enuntiando : *si inconveniens sit dicere omnia ex necessitate evenire, oportet dicere* ita se habere circa res, scilicet quod omne quod est, necesse est esse, quando est. « Tali videlicet enuntiationis modo ipse asserit ab effectibus causarum inferiorum et causarum voluntariarum necessitatem absolutam eo removeri quod hi effectus ponuntur esse necessarii ea necessitate qua omne quod est, quando est, necesse est esse. Quod certe ejus assertum esset falsissimum, nisi necessitas qua omne quod est, quando est, necesse est esse, acciperetur ab eo in sensu excludente ab effectibus contingentibus omnem alium necessitatis modum. Et hoc patet : nam etiam de iis quae absoluta necessitate eveniunt, verum est dicere ea, quando sunt, necesse esse existere, quia sunt; nec tamen propter hoc ab iis quae sunt hujusmodi, absoluta necessitas removetur. Rursum ergo necesse est concludere a s. Doctore loco citato ad necessitatem qua omne quod est, quando est, necesse est esse, reduci omnem necessitatem quam secum compatiatur contingentia effectuum, h. e. omnem omnino necessitatem conditionalem. Quod ceteroquin *d)* evidentissime colligitur ex ratione qua s. Doctor suam conclusionem confirmat. Ait videlicet « propterea non posse simpliciter

salutaris, quatenus non soli gratiae sed partim etiam libero arbitrio tribuendum est quod actus salutaris re et effectu

et absolute dici quod omne quod est, necesse est esse, *quia non idem significant quod omne ens, quando est, necesse est esse, et quod omne ens simpliciter est ex necessitate.* » Quae certe ratio concludendi propositum non tenet, si effectus causarum naturalium inferiorum vel agentium voluntariorum sint necessarii alia necessitate quam ea qua omne quod est, quando est, necesse est esse. Nempe manifestum est ex eo quod aliqua necessitas in re quapiam inventa differt a necessitate absoluta, concludi non posse rem illam non esse absolute necessariam, nisi necessitas ex cujus differentia a necessitate absoluta talis conclusio elicitur, sit sola necessitas quae in re illa inveniatur. Huc accedit *e*) quod in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ad 3^m, quum ostendisset a divina praescientia non aliam imponi necessitatem rebus praescitis, nisi eam dumtaxat qua omne quod est, quando est, necesse est esse, s. Doctor addit *propterea bonam esse distinctionem quae in materia de scientia futurorum contingentium adhiberi solet inter necessitatem absolutam et necessitatem conditionalem*. Qua certe sua responsione ipse significat, si, uti in argumento quod ibi solvit, implicite assumebatur, praescientia Dei esset suppositio simpliciter antecedens, fore ut jam omnino staret id quod per illud argumentum inde concludi intendebatur, nempe necessitatem quam affert rebus praescitis praescientia divina, non esse necessitatem conditionalem, sed necessitatem absolutam. Proindeque ad necessitatem qua omne quod est, quando est, necesse est esse, reducitur secundum ipsum omnis omnino necessitas conditionalis, et non solummodo peculiaris aliqua species necessitatis conditionalis.

Ad alium etiam impugnationis modum se convertit nuperus ille auctor supra memoratus, dicens a s. Thoma in L. II Physic., lect. 15, et in Quaest. 17 de Verit., a. 3, ad necessitatem conditionalem referri eam necessitatem quae est ex suppositione finis; hujusmodi autem necessitatem non reduci ad eam necessitatem qua omne quod est, quando est, necesse est esse : verissime ergo a se assertum esse necessitatem qua omne quod est, quando est, necesse est esse, non complecti ex mente s. Doctoris omnem omnino necessitatem conditionalem, sed solummodo peculiarem aliquam speciem necessitatis conditionalis. (In opere : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » loco supra citato.)

Ad hoc ejus argumentum dicitur in eo falsam esse Minorem. Nam quod in Minore hujus argumenti aequivalenter assumitur, nempe necessitatem quam affert finis iis quae sunt ad finem, non descendere ex fine tamquam ex suppositione consequente, sed tamquam ex suppositione antecedente, hoc apertissimae falsitatis convincitur vel ex iis ipsis s. Thomae operum locis ad quos fit provocatio ab adversario. Quippe *a*) in L. II Physic., lect. 15^a, hoc quod est necessitatem quae provenit ex fine, non esse nisi necessitatem conditionalem, Doctor angelicus concludit ex eo quod finis est « posterior in esse » quam ea quae sunt ad finem. Qua certe sua ratione concludendi ipse significat ex fine, quatenus non affert nisi necessitatem conditionalem, non

sequatur. Inde videlicet efficitur ut idem sit dicere liberum arbitrium esse causam partialem actus salutaris, atque dicere

posse vi necessariae illationis inferri fore in rerum natura ea quae sunt ad finem, nisi prius ex parte ipsius finis praesupponatur ipsum aliquando fore in rerum natura. Proindeque, quum finis secundum suum esse reale non sit respectu eorum quae sunt ad finem suppositio antecedens, sed suppositio consequens, manifestum est necessitatem conditionalem quam affert finis iis quae sunt ad finem, non esse ex mente s. Doctoris necessitatem antecedentem, sed necessitatem consequentem. Quod ceteroquin colligitur etiam *b*) ex eo quod eodem loco necessitatem conditionalem quae est ex fine, s. Doctor exprimit hac propositione conditionali : « Necesse est hoc [tale medium] esse, si hoc [talis finis] debeat fieri. » Nec aliter *c*) necessitatem conditionalem quam affert finis, ipse explicat in Quaest. 17 de Verit., a. 3, qui est alter locus in quo suum assertum adversarius fundare nititur. Huc accedit *d*) quod s. Doctor sibi contradiceret, si, uti contendit adversarius, ipse in L. II Physic., lect. 15ª, doceret ex fine, prout est suppositio simpliciter antecedens, posse descendere ad ea quae sunt ad finem, necessitatem essendi, quae sit necessitas mere conditionalis. Asserit enim ibidem omne quod habet necessitatem essendi ex causa sua efficiente, esse necessarium absolute. Ex tali autem ejus asserto est necessario consequens etiam ea quae habent necessitatem essendi ex fine tamquam ex suppositione simpliciter antecedente, esse necessaria absolute. Et hoc patet : quum enim finis, prout est suppositio simpliciter antecedens, sit finis spectatus sub praecisa ratione causae, finis autem non causet nisi secundum quod movet causam efficientem ad agendum, nequit aliquid habere necessitatem ex fine, prout est suppositio simpliciter antecedens, nisi etiam habeat necessitatem ex causa sua efficiente. Unde in L. II Summae c. Gent., c. 30, s. Doctor expresse docet eodem modo esse necessitatem ex fine, prout est primum in intentione, et ex causa efficiente. Nisi ergo ipse secum ipso committi velit, necesse est dicere finem, secundum quod iis quae sunt ad finem, non affert nisi necessitatem conditionalem, non esse ex ejus sententia suppositionem antecedentem, sed suppositionem consequentem. Quae conclusio eruitur etiam *e)* ex Sent. I, d. 2, q. 1, a. 4, ubi s. Doctor asserit « necessitatem conditionatam finis non quaeri in iis quae sunt absolute necessaria. » Hoc videlicet ejus assertum, in quantum procedit de effectibus absolute necessariis, nequit fundari in alia ratione quam in hac dumtaxat, quod effectus absolute necessarii necessario sequuntur ex fine, prout est suppositio antecedens, quodque idcirco respectu talium effectuum necessitas quae est ex fine, confunditur cum necessitate quae est ex causa efficiente, quae est necessitas non conditionata, sed absoluta. Insuper *f*) quia respectu effectuum ab agentibus naturalibus procedentium intentio finis est suppositio simpliciter antecedens, s. Doctor in L. II Physic., lectt. 7 et 8, non aliter salvat contingentiam horum effectuum quam ostendendo agentia naturalia posse in operando deficere a fine ab ipsis naturaliter intento, eorumdemque effectus idcirco revera evenire, ut in paucioribus, praeter intentionem finis. Secundum ipsum proinde cum hoc quod effectus sunt contingentes,

gratiam non esse efficacem nisi dependenter a consensu liberi arbitrii. Idem patet *secundo* ex ultronea adversariorum con-

stare non potest quod ex fine, prouti est suppositio simpliciter antecedens, vi necessariae illationis deduci queat tales vel tales determinatos effectus in rerum natura futuros esse. Quia ergo necessitas quae non potest stare cum contingentia effectuum, non est necessitas conditionalis, sed necessitas absoluta, rursum concludendum est necessitatem conditionalem quam affert finis, non provenire secundum s. Doctorem ex fine, prouti est suppositio antecedens, sed solummodo ex fine, prouti est suppositio consequens.

Nec instari valet dicendo, quando agenti voluntario per intellectum ostenditur nonnisi unico medio ad finem intentum perveniri posse, tunc in tali agente ex antecedente intentione finis necessario sequi volitionem medii; et tamen secundum doctrinam s. Thomae volitionem medii non esse in tali casu necessariam absolute, sed ex suppositione tantum : falso proinde asseri a s. Doctore non agnosci necessitatem aliquam conditionalem quae proveniat ex fine tamquam ex suppositione simpliciter antecedente. — Sic instari non valet, inquam, quia falso ab ita objiciente assumitur intentionem finis esse in casu proposito suppositionem simpliciter antecedentem. Hanc videlicet intentionem identificari cum ipsamet volitione medii necessarii, eamdemque proinde esse suppositionem consequentem, sic facile patere potest. Quando aliquis ex intentione finis movetur ad volendum medium quod apparet esse necessarium ad consequendum finem, tunc haec ejus volitio propterea est libera, quod in eodem illo instanti in quo vult medium, ipse potest removere intentionem finis. Sive, quod idem est, propterea in casu proposito volitio medii est libera, quia in eodem illo instanti in quo aliquis vult medium, ipse libere perseverat in intentione finis quae praecesserat. Nec per aliud ipse in eo instanti non removet intentionem finis, sed in ea libere perseverat, nisi per hoc quod *eadem illa volitione* qua in eo instanti tendit in medium propter finem, ipse tendit in finem tamquam in rationem volendi medium. Volitio ergo medii necessarii non est necessaria *nisi ex suppositione in ipsamet hac volitione inclusa*, et, per consequens, ipsa non est necessaria nisi ex suppositione quod ipsa sit in rerum natura, h. e. ex suppositione consequente tantummodo.

Et si ulterius instetur dicendo in ipsissimo illo instanti in quo aliquis vult medium, ipsum prius natura intendere finem, et sic verum manere volitionem medii sine quo apparet finem esse non posse, necessario descendere ex intentione finis, tamquam ex suppositione simpliciter antecedente; si ita ulterius instetur, inquam, *respondetur* duo haec, quae sunt intentio finis, ut libere perseverans, et volitio medii necessarii, identificari inter se in una eademque volitione, et, per consequens, verissimum esse id quod modo asseruimus, nempe *realem* illum actum volitionis quo aliquis fertur ad volendum medium necessarium, non esse necessarium nisi ex suppositione quod ea volitio revera eliciatur. Quod si *b*) duorum praedictorum, inter se realiter identificatorum, unum, quod est perseverans intentio finis, considerari velit tamquam aliquid quod prioritate quadam naturae antecedit, alterum vero, quod est volitio medii necessarii, considerari velit tamquam aliquid quod ex primo

fessione. Unanimiter enim asserunt ex hoc quod gratia sit ab intrinseco efficax, consequens esse liberum arbitrium non

illo quasi antecedente necessario consequatur; dicimus secundum talem considerationis modum volitionem medii necessarii non esse liberam nisi *in sua quasi causa*, quae est perseverans intentio finis, ideoque, quum haec perseverans intentio finis non sit necessaria nisi ex suppositione quod sit, universaliter verum esse, id quod solum hic stabilire attinet, scilicet omnem actum liberum, *in quantum est liber*, non esse necessarium nisi eo necessitatis modo quo omne quod est, quando est, necesse est esse.

2° Secundum praedeterminatores praedeterminatio physica est ultimum complementum virtutis causae agentis secundae; proindeque, si talis praedeterminatio revera admittenda foret, necessitas quae per eam afferretur effectui, esset necessitas proveniens ex causa efficiente, prouti haec est formaliter completa in ratione causae efficientis. Ut ergo ex doctrina quam tradit s. Thomas de duplici modo necessitatis, systema praemotionis physicae plene confutetur, satis est ostendi secundum s. Doctorem necessitatem quam trahit effectus ex causa sua efficiente, non esse necessitatem conditionalem, sed necessitatem absolutam. Accipitur autem talis probatio ex L. II Physic., lect. 15, ubi sic loquitur s. Doctor : « *Necessitas quae dependet ex causis prioribus, est necessitas absoluta;* ut patet ex necessario quod dependet ex materia : animal enim esse corruptibile, est necessarium absolute : consequitur enim ad hoc quod est animal esse compositum ex contrariis. Similiter etiam quod habet necessitatem ex causa formali, est necessarium absolute, sicut hominem esse rationalem, aut triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, quod reducitur in definitionem trianguli. *Et similiter quod habet necessitatem ex causa efficiente, est necessarium absolute*, sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei propter motum solis. »

Sed opponunt hic Neothomistae, quando a s. Thoma loco citato necessarium absolute definitur esse illud quod dependet ex causis prioribus, ipsum in hac sua definitione non loqui de causis prioribus *quibuscumque*, sed solummodo de causis naturalibus ad unum determinatis. Quod quidem evidens esse aiunt, — tum *a*) ex ejus scopo, qui est inquirere utrum in rebus naturalibus sit necessarium absolute an necessarium ex suppositione, — tum *b*) ex exemplis quibus suam definitionem illustrat, quae quidem exempla unice desumpta sunt ex necessitate quam effectibus advehunt eae causae priores quae sunt causae naturales. Inde porro concludunt non sequi ex doctrina quam loco citato Angelicus tradit, necessitatem quam omnibus actionibus omnibusque effectibus causarum secundarum affert praedeterminatio physica, esse necessitatem absolutam. Nam ex eo, inquiunt, quod secundum s. Doctorem ex causis naturalibus ad unum determinatis proveniunt effectus necessario necessitate absoluta, nefas est inferre ipsius sententia etiam ex suppositione antecedente voluntatis divinae necessitatem absolutam ad effectus descendere. (Cf. nuperum opus quod praenotatur titulo : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte II, cap. 4, art. 5, p. 176.)

Respondetur, negando antecedens, in quantum per ipsum intenditur asseri

esse causam partialem actus salutaris. Et per consequens ipsi fatentur non posse asseri liberum arbitrium esse causam

in definitione absolute necessarii quam loco citato assignat s. Thomas, non respici ad omnes omnino causas priores ex quibus, quando in ratione causae sunt ultimato completae, necessario sequitur effectus. Et quia tali sensu oportet accipi antecedens ut ex eo sequatur consequens, idcirco, *concessa consequentia, consequens simpliciter negatur.*

Et quidem ratio cur in sensu praedicto neganda sit antecedens, est quod s. Thomas, definiendo effectum absolute necessarium, rationem talis effectus in hoc praecise reponit quod ipse necessario sequitur ex causis prioribus. Inde videlicet efficitur ut ipse in sua definitione respiciat ad omnes omnino causas priores ex quibus necessario sequitur effectus, quaecumque sint illae causae. Et hoc patet : nequit enim *a)* hujus oppositum defendi, nisi dicendo definitionem a s. Doctore traditam esse vitiosam. Ea quippe definitio est vitiosa in qua deest aliqua particula quae necessaria sit ad circumscribendum definitum. Ceterum ex mente s. Doctoris definitionem absolute necessarii quam loco citato ipse assignat, universaliter et sine ulla limitatione accipiendam esse. patet etiam *b)* ex eo quod eamdem definitionem ipse affert in L. II cont. Gent., c. 29, ubi intendit ostendere qualisnam fuerit necessitas in prima rerum productione. In prima enim rerum productione solus Deus erat causa efficiens, uti ibidem ipsemet s. Doctor expresse notat; et, per consequens, inter causas illas priores ad quas respicitur in definitione absolute necessarii, etiam Deus secundum ipsum numerandus foret, si ulla ratione verificari posset effectus quos Deus producit, necessario ex eo provenire.

Ad probationem vero quam pro sua assumptione adversarii adducunt, *dicitur* ridiculum esse amplitudinem alicujus definitionis metiri velle non ex ipsis definitionis verbis sed vel ex quaestione plus minusve particulari ad quam solvendam definitio adducitur, vel ex exemplis particularibus quibus definitio illustratur. Manifestum est enim definitionem quamlibet ad ea omnia se extendere in quibus invenitur ratio definiti, qualis haec per definitionem significatur. Proindeque, quum per definitionem absolute necessarii quam s. Thomas tradit loco superius relato, ratio effectus absolute necessarii in hoc reponatur quod ex causis prioribus secundum esse ille effectus necessario sequitur.—haec porro ratio, si stet systema praemotionis physicae, verificetur de omnibus effectibus causarum secundarum, — necesse est ex definitione illa s. Thomae concludere non posse admitti systema praedeterminationis physicae sine hoc quod consequenter asserendum sit omnes effectus absoluta necessitate ex causis suis proximis provenire.

Illud tamen adversariis concedendum est, Deum non esse de numero earum causarum priorum ad quas respicitur in definitione absolute necessarii. Et ratio cur hoc ipsis concedendum sit, apertissima est : idem enim est dicere effectum necessario sequi ex sua causa, et sic eum esse absolute necessarium, atque dicere effectum a sua causa necessario produci ; jam vero de Deo dici non potest ab eo suos effectus necessario produci : quidquid enim Deus operatur, ipse non operatur ex necessitate, sed ex libero proposito voluntatis

partialem actus salutaris, sine hoc quod negetur gratiam esse a seipsa efficacem. Sic v. g. Bannez, dux eorum et

suae. Et propterea per comparationem ad causam suam primam, qui est Deus, nihil eorum quae fiunt, absoluta necessitate evenit. Quod quidem disertissime docet s. Thomas tum in L. II cont. Gent., c. 29, versus finem, tum ibidem, c. 29, versus principium, tum praesertim in eodem illo capite 30, aliquanto remotius a principio, ubi ita perhibet : «Si rerum creatarum universitas consideretur, *prout sunt a primo principio*, inveniuntur dependere ex voluntate et non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, ut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus. »

Illud etiam adversariis concedendum est, in sua etiam sententia verum manere nullos effectus absoluta necessitate a Deo procedere. Rationes ita dicendi sunt — tum *a)* quod cum systemate praedeterminationis physicae omnino stat Deum pro nutu suae voluntatis causas secundas quas produxit in esse, potuisse non producere, — tum *b)* quod in eodem systemate sine ulla contradictione asseri potest Deum libere potuisse praedeterminare causas secundas ad alios effectus quam ad eos qui modo mediantibus hisce causis ab eo procedunt.

Verum enimvero, licet secundum s. Thomam Deus non sit talis causa ex qua effectus absoluta necessitate proveniant, ipse tamen, uti instantissime inculcat s. Doctor in Summa c. Gent., L. I, c. 85, L. II, c. 30, in 1ª IIae, q. 19, a. 8, q. 22, a. 4, in QQ. dispp. de Verit., q. 23, a. 5, in L. I Perihermenias, lect. 14, in L. VI Metaph., lect. 3, est causa absolutae necessitatis quam quidam effectus trahunt a causis suis proximis. Ex quo apparet, quando adversarii in consequente sui argumenti supra relati dicunt ex suppositione antecedente voluntatis divinae non posse inferri absolutam necessitatem in effectibus, hanc eorum propositionem duplicem sensum habere posse. *Vel* enim hac propositione intenditur denotari ex causa sua prima, etiamsi ejus voluntas sit praedeterminans, nullos effectus absoluta necessitate provenire, et tali sensu ea propositio est quidem vera, sed nihil juvat ad ostendendum systemate praedeterminationis physicae non invehi absolutam necessitatem ; *vel* ea propositione intenditur significari ex aliquo quod Deus antecedente sua voluntate operatur circa causas secundas, etiamsi illud sit ejusmodi ut, eo posito, impossibile sit effectum non sequi, non semper derivari absolutam necessitatem ad effectum, et eo sensu, qui est sensus intentus ab adversariis, ea propositio est falsa et dissona doctrinae s. Thomae quam proxime exhibuimus.

Sed ad hujus oppositum ostendendum provocant adversarii ad notiones necessarii absolute et necessarii ex suppositione quas tradit s. Thomas in Quaest. 23 de Verit., a. 4, ad 1m, hisce verbis : «Aliquid dicitur necessarium dupliciter, uno modo absolute, alio modo ex suppositione. Absolute quidem aliquid dicitur necessarium propter necessariam habitudinem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur, sicut, Omnem hominem esse animal, vel, Omne totum esse majus sua parte, aut aliqua hujusmodi ; necessarium vero

domesticus antesignanus, haec ponit formalia verba in I^a, q. 23, a. 3 : « At vero aliqui existimant collationem auxilii

ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito aliquo, sicut Socratem cucurrisse. Socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad ejus oppositum, sed, facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. » Eodem modo distinctionem inter necessarium absolute et necessarium ex suppositione explicat s. Thomas in Ia, q. 19, a. 3.

Inde porro sic arguunt adversarii : Necessaria habitudo terminorum alicujus propositionis ad se invicem oritur ex intrinseca horum terminorum inter se connexione, ex hoc videlicet quod praedicatum propositionis intrinsece connectitur cum propositionis subjecto; si proinde, uti loco citato s. Doctor expressis verbis decernit, necessarium absolute aliquid dicitur propter necessariam habitudinem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur, necesse est dicere necessarium absolute non esse nisi illud quod est necessarium ab intrinseco sive ex ipsa natura subjecti, necessarium vero ex suppositione esse omne illud quod non est necessarium nisi ex suppositione extranea a natura subjecti. Sed, licet actum ad quem voluntas est physice praedeterminata, revera poni, necessarium sit in sensu composito, hoc tamen non est necessarium nisi ex suppositione extranea a natura voluntatis; uti patet ex eo quod voluntas, quantum est praecise per suam naturam, etiam quando est physice praedeterminata, non se habet magis ad unum oppositorum quam ad aliud. Ergo si inhaerendum sit notionibus necessarii absolute et necessarii ex suppositione, quales hae loco citato a s. Thoma traduntur, necesse est concludere necessitatem agendi quam in sensu composito praedeterminatio physica voluntati affert, non esse necessitatem absolutam, sed necessitatem ex suppositione tantum. (Cf. Massoulié, « S. Thomas, sui interpres, » diss. 1, q. 8, a. 3.)

Respondetur, concedendo antecedens, sed negando primam consequentiam, et, transmissa Minore sub primo consequente subsumpta, simpliciter negando secundum consequens.

Ratio responsionis est hujusmodi. Quando subjectum propositionis est agens aliquod, praedicatum vero est actio agentis vel effectus dimanans ab agente, tunc ad judicandum utrum habitudo terminorum propositionis ad se invicem sit necessaria an contingens, oportet causam agentem non considerare nude et secundum se, sed secundum quod subest omnibus dispositionibus quae ab eo removeri non possunt. Proindeque, si subjectum propositionis sit voluntas, praedicatum vero sit operatio voluntatis, et supponatur a voluntate, nonnisi prouti est physice praedeterminata, posse procedere operationem, oportebit considerare quonam connexionis modo voluntas, prouti est physice praedeterminata, cohaereat cum operatione sua, ut decidi possit qualisnam sit habitudo terminorum propositionis ad se invicem. Et sic ex definitione absolute necessarii quam loco ab adversariis adducto s. Thomas assignat, jam omnino consequens erit necessitatem agendi quam in sensu composito voluntati affert praedeterminatio physica, non esse necessitatem conditionalem, sed necessitatem absolutam. Inter volitionem enim et voluntatem, prouti physica praedeterminatione afficitur, est connexio ab intrinseco, ideoque et necessaria,

non esse *causam adaequatam* conversionis ad Deum, quia non est *sola causa*, eo quod simul concurrit liberum arbi-

quoniam intrinseca quidditas praedeterminationis physicae infert particularem illam volitionem ad quam per eam voluntas praedeterminatur.

Esse autem talem definitionis ex s. Thoma ab adversariis adductae interpretationem menti s. Doctoris conformem, ex pluribus ejus testimoniis fit evidentissimum. Etenim *a)* in Quaest. 22 de Verit., a. 8, asserit s. Doctor voluntatem non libere sed ex necessitate operari, quando forma aliqua ei ex parte Dei accidentaliter superveniens facit tam perfectam inclinationem in aliquid ad quod per suam naturam voluntas non erat determinata, ut ad illud appetendum voluntas determinetur. Necessitatemque ex tali forma oriundam ipse ibidem complete assimilat necessitati provenienti ex naturali determinatione ad unum, quae est necessitas absoluta. « *Ex aliquo superaddito*, inquit ibi, sicut est gratia vel virtus, [voluntas] inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque vero imperfecta. *Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem*, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem, sed etiam quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus, et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate. » Secundum s. Doctorem proinde actio absolute necessaria non est solummodo ea quae trahit necessitatem ex ipsa natura causae agentis, sed est etiam ea quae trahit necessitatem ex dispositione aliqua superveniente causae agenti. Et re quidem vera *b)* in L. II cont. Gent., c. 30, diserte docet Angelicus oportere rationem haberi dispositionum sub quibus operatur causa agens, ad hoc ut decerni possit utrum effectus absoluta necessitate an contingenter dimanet a causa agente. Ideoque *c)* in L. II Physic., lect. 15ª, quando variis exemplis illustrat definitionem absolute necessarii quam ibi tradit, non de sole per se considerato, sed de sole, prouti per motum ei ab extrinseco impressum est in dispositione requisita ad operandum, ipse affirmat alternationem noctis et diei ab eo absoluta necessitate provenire.

3° In Lib. II cont. Gent., c. 30, de necessitate proveniente ex causa agente ita statuit s. Thomas : « Ex praedictis igitur patet quod necessitas quae est in causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum, in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. *Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria et absoluta in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente*, sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. *Si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri*, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum, sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis vel propter violentiam alicujus contrarii. Unde non agunt semper ex necessitate, sed ut in pluribus. »

trium cum divino auxilio. Et haec solutio quibusdam theologis valde placet. Nobis tamen placere non potest, quia in

Advertendum hic est, ex oppositione quam verbis citatis s. Doctor inducit inter dispositionem absolute necessariam et dispositionem removeri possibilem, clarissime elucescere eam dispositionem ponere juxta ipsum absolutam necessitatem in agente, quae ab agente removeri non potest.

Hoc itaque supposito, ita arguimus : Secundum s. Thomam effectus absoluta necessitate provenit ex causa sua agente, si haec duo verificentur, scilicet si *a)* dispositio sub qua operatur causa agens, non sit possibilis removeri ab ea, et si *b)* ea dispositione posita, necessario sequatur effectus. Sed ex systemate praemotionis physicae consequens est haec duo verificari in productione omnium actionum omniumque effectuum causarum secundarum : praemotio enim physica est dispositio quae non est possibilis removeri a causa agente; posita autem praemotione physica, necessario sequitur actio et effectus causae agentis. Ergo, si standum sit doctrinae quam loco citato tradit s. Thomas, nequit admitti systema praemotionis physicae, sine hoc quod consequenter asserendum sit omnes actiones omnesque effectus causarum secundarum absoluta necessitate ex hisce causis provenire.

4° In eodem libro II contra Gent., c. 29, s. Thomas ita statuit de necessitate quae potest stare cum libertate actionum voluntatis : « Ipse [Deus] non ex necessitate naturae, sed voluntate operatur, creando, ut supra ostensum est; *ea vero quae voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione*, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem. »

Duo hic praenotanda sunt. *Primum* est, s. Doctorem hoc loco loqui de voluntate, non prouti est natura quaedam, sed prouti est formaliter voluntas, h. e. prouti libere operatur : loquitur enim de voluntate, prouti non operatur ex necessitate naturae. *Secundum* est, s. Doctorem ex principio universaliter procedente de omni omnino voluntate libera concludere qualisnam necessitas stare possit cum libertate volitionis divinae, qualisnam vero necessitas cum libertate hujus volitionis stare non possit.

Hinc porro ita arguimus : Secundum s. Thomam non stat cum libertate voluntatis quod ea quae voluntate fiunt sint necessaria alia necessitate quam ea quae provenit ex suppositione finis libere intenti a voluntate. Sed si voluntas creata ad omnes suas operationes physice praedeterminaretur a Deo, ea quae voluntate creata fiunt, non solum aliquando essent necessaria ex suppositione finis libere intenti a voluntate, sed semper necessaria essent ex antecedente suppositione praedeterminationis physicae. Ergo secundum doctrinam s. Thomae non stat cum libertate voluntatis quod voluntas ad suas actiones physice praedeterminetur a Deo. Sive, quod idem est, consequenter ad doctrinam quam loco citato tradit s. Thomas, oportet dicere necessitatem quam praedeterminatio physica affert actionibus voluntatis creatae, non esse necessitatem conditionalem, sed necessitatem absolutam.

5° Quaenam sit ratio necessitatis conditionalis, perspicue perhibet s. Thomas in I^{a}, q. 14, a. 13, ubi contra conclusionem articuli asserentem in Deo

ejusmodi solutione consideratur liberum arbitrium ab istis quasi *causa partialis*, quum tamen aliter se habeat res. *Quia*

esse certam cognitionem futurorum contingentium, hoc sibi opponit argumentum, quod est ibi 2^{m} : « Omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principium ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I Posteriorum probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera : Si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute : tum quia est aeternum, tum quia significatur ut praeteritum ; ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium. » Refutatis autem variis hujus argumenti solutionibus quae aliae ab aliis afferebantur, s. Doctor, jam propriam suam solutionem proponens, duo asserit, scilicet *a)* in praedicta conditionali antecedens esse necessarium absolute, ideoque et consequens esse necessarium absolute, et *b)* inde tamen inferri non posse effectum praescitum pro eo tempore quo adhuc futurum est, esse necessarium absolute, quia ad veritatem antecedentis praesupponitur τὸ esse quod effectus pro eo tempore quo jam erit, in seipso praesentialiter habebit, et quia, per consequens, ex antecedente solummodo inferri potest, effectum, quando jam erit, necessarium fore ea necessitate qua omne quod est, quando est, necesse est esse. « Unde dicendum est, inquit, quod antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est; sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens. Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est. sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam : Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter, si dicam : Si Deus scivit aliquid, illud erit : consequens intelligendum est, prout subest divinae scientiae, *scilicet prout est in sua praesentialitate*. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia omne quod est, dum est, necesse est esse, ut dicitur in I° Perihermenias. »

Ex hisce ejus verbis tale enascitur argumentum : Sicut in hac conditionali : Si Deus scivit aliquid, illud erit, quia antecedens est necessarium absolute, etiam consequens est necessarium absolute; ita etiam in hac conditionali : Si Deus voluit aliquid, illud erit, quia antecedens est necessarium absolute. etiam consequens est necessarium absolute. Sed propter hoc quod in priore conditionali consequens, in quantum infertur ex antecedente, est necessarium absolute, s. Thomas loco citato docet non posse salvari futuritionem effectus, quae ponitur in consequente, esse contingentem, nisi dicendo effectum, quantum ad illud ipsum esse, quod aliquando actu in se habebit, aliquo modo

ipsamet concurrentia liberi arbitrii est effectus necessario consequens necessitate consequentiae ex divino auxilio. »

praesupponi ad actum praescientiae divinae, qui ponitur in antecedente. Ergo, a pari, propter hoc quod in posteriore conditionali consequens, in quantum infertur ex antecedente, est necessarium absolute, non aliter, stante praedicta doctrina s. Thomae, poterit salvari futuritionem effectus quae ponitur in consequente, esse contingentem, quam dicendo effectum, quantum ad illud ipsum esse quod aliquando actu et praesentialiter in seipso habebit, aliquo modo praesupponi ad decretum voluntatis divinae, quod ponitur in antecedente. Et, per consequens, secundum s. Thomam necessitas conditionalis quae ex decretis voluntatis divinae manat ad effectus contingentes, est necessitas ex suppositione consequente, et non ex suppositione antecedente, uti tamen oporteret dicere, si decreta voluntatis divinae circa actus nostros liberos essent praedeterminantia.

Et quidem ex mente s. Thomae omnino valere paritatem in qua consistit vis argumenti modo facti, non solum per se est manifestum, sed etiam ex eo quod in I^{a}, q. 23, a. 6, in Sent. I, d. 47, q. 1, a. 1, et ibidem, in resp. ad 2^{m}, pro intellectu necessitatis conditionalis quam affert voluntas divina effectibus contingentibus a Deo volitis, s. Doctor remittit ad eos suorum operum locos in quibus declaraverat quaenam sit ratio illius necessitatis conditionalis quae ex praescientia divina descendit ad effectus contingentes praescitos a Deo. Inde videlicet efficitur ut, sicut vi praescientiae divinae effectus contingentes non sunt secundum ipsum conditionaliter necessarii nisi eo necessitatis modo quo omne quod est, quando est, necesse est esse, ita etiam vi efficacis voluntatis divinae iidem effectus contingentes non sint secundum ipsum conditionaliter necessarii nisi eodem illo necessitatis modo. Quae necessitas est ex suppositione consequente, non vero ex suppositione antecedente, uti jam saepe notatum est.

VIII. *Repudiabilitas gratiae efficacis.* Reliquum est ut ostendatur s. Thomam etiam ea suae doctrinae parte quae est de efficaci motione gratiae divinae, refragari systemati praemotionis physicae. Quod ut commodius praestetur, prius exponendum erit quid differat inter sententiam quam in controversia de auxiliis gratiae defendunt Moliniani, et sententiam quam in eadem controversia defendunt neoterici Thomistae.

Contendunt Moliniani gratiam actualem omnem quae homini salutariter operandi sit principium quaeque subinde tempore vel natura operationem salutarem praecedat, unice consistere in supernaturalibus et indeliberatis actibus illustrationis et inspirationis a Deo immediate et per se intellectui et voluntati infusis. Ex quo illud deducunt, per gratiam excitantem, sumptam in suo complexu sive cum habitibus homini justo infusis sive cum supernaturali et speciali Dei concursu in actu primo homini peccatori oblato, voluntatem ita constitui proxime potentem operari actum salutarem ut praeter talem gratiam ei non sit opus ulteriore aliqua gratia praeveniente in ipsa recepta ut re et effectu in actum salutarem prorumpere possit. Inde porro jam ulterius inferunt, gratiam adjuvantem, prouti nominat gratiam actualem

2° Patres Tridentini docent per liberum arbitrium fieri posse ut ea motio divina, in qua consistit entitas gratiae

quae per modum principii actu influat in consensum salutarem, non re distingui a gratia excitante, sed muneribus dumtaxat: unos videlicet eosdemque supernaturales et indeliberatos actus sanctae cogitationis et piae affectionis, quatenus, antequam voluntas consentit, eam alliciunt, sollicitant et inclinant in consensum, habere rationem gratiae excitantis, quatenus vero a voluntate jam actu impetrant consensum ac subinde in eumdem consensum moraliter influunt, habere rationem gratiae adjuvantis. Et sic ultimato concludunt gratiam efficacem et gratiam pure sufficientem non differre inter se intrinsece sed extrinsece, non antecedenter sed consequenter. Explicantque hanc suam conclusionem dicentes, si, ratione consensus ex parte liberi arbitrii adjungendi et a Deo conditionate praevisi, gratia excitans transitura sit in gratiam adjuvantem, eam habere rationem gratiae efficacis; si vero propter dissensum liberi arbitrii a Deo conditionate praevisum ea non sit transitura in gratiam adjuvantem, eam habere rationem gratiae pure sufficientis. Sive, quod idem est, secundum praedictos auctores gratia non dicitur efficax nisi ratione alicujus extrinseci, quod est consensus revera secuturus, prout hic subest praescientiae Dei conditionatae; itidemque gratia non dicitur pure sufficiens nisi ratione alicujus extrinseci, quod est non-consensus secuturus, prout hic similiter subest praescientiae Dei conditionatae. Quare et fieri posse aiunt ut ex duabus gratiis excitantibus solo numero inter se distinctis una sit efficax, quia, prout est objectum scientiae mediae, infallibilem habet connexionem cum effectu, altera vero sit mere sufficiens, quia, prout est objectum scientiae mediae, infallibilem habet connexionem cum carentia effectus.

Huic Molinianorum doctrinae e regione opponitur sententia quam de natura gratiae actualis deque praecipuis ejus divisionibus juniores Thomistae excogitaverunt. Ratio videlicet sui systematis eo hos auctores adduxit ut vel de ipsa gratia excitante negarent eam totaliter consistere in supernaturalibus et indeliberatis actibus intellectus et voluntatis. Aiunt hosce actus non esse gratiam *pure* praevenientem seu quae *primo* praeveniat, sed ante tales actus, qui sunt solummodo gratia excitans in actu secundo, oportere recipi in intellectu et voluntate aliam gratiam praevenientem, quae sit gratia excitans in actu primo quaeque consistat in virtute quadam supernaturali intellectui et voluntati a Deo transeunter immissa hasceque potentias non modo intrinsece elevante sed et physice praedeterminante ad eliciendos actus indeliberatos sanctae cogitationis et piae affectionis. Potissimum tamen tuentur gratiam adjuvantem realiter distingui a gratia excitante; ideoque eam nullo pacto consistere in actibus quibusdam intellectus et voluntatis. Probantque hoc suum assertum dicentes, gratiam excitantem moraliter tantum voluntatem ad opus bonum movere moralique tantum causalitate in illud opus influere; non posse igitur hujusmodi gratiae competere munera gratiae adjuvantis: proprium quippe esse gratiae adjuvantis voluntatem physice ad opus bonum movere physicaque sua efficientia illud opus attingere; consistere proinde hanc gratiam in virtuosa quadam cademque supernaturali motione trans-

efficacis, a suo effectu impediatur. Patet assertum ex eo quod, uti supra ostensum est, hoc et non aliud intendunt

eunte quae et voluntatem physice praedeterminet ad consensum salutarem et una cum voluntate physice influat in hujus consensus productionem. Ex tali porro gratiae adjuvantis notione necessario consequitur id quod ultimato concludunt hi auctores, nempe eam gratiam quae appellatur efficax, esse efficacem ab intrinseco, ideoque eam intrinseca sua virtute differre ab omni gratia sufficiente. Gratiam sufficientem aiunt esse gratiam excitantem, quae det quidem simpliciter et absolute *posse*, sed quae non det ipsum *velle*; gratiam vero efficacem esse gratiam adjuvantem quae, quum intrinseca sua entitate connectatur cum consensu salutari, ipsum det *velle* ipsumque det *operari*.

Porro in hac de efficacia auxiliorum gratiae controversia s. Thomam stare a causa Molinianorum contra praedeterminatores, hisce rationibus fit perspicuum.

A. Actuum indeliberatorum in actus deliberatos influxus non est physicus, nedum praedeterminans, sed solummodo moralis. Negat ergo praeceptor angelicus gratiam efficacem esse physice praedeterminantem : ipse enim, uti Moliniani, gratiam actualem omnem quae sit principium actus salutaris, unice reponit in indeliberatis quibusdam actibus intellectus et voluntatis. Et probatur hoc assumptum multipliciter.

1° In Quodlib. I, a. 7, volens ostendere hominem absque motione gratiae actualis non posse se ad recipiendum gratiam justificantem praeparare, ita disserit s. Doctor : « Dicendum est ergo quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad operandum [meritorie post justificationem], sed etiam ad hoc quod se ad gratiam [justificantem] praeparet, aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, quum non solum bonum operatur, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II Ethic.; et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia. Sed ad hoc quod homo se praeparet ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio, non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella, sed etiam *quantum ad interiorem motum*, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Prov. XXI : Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, vertet illud. Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam capite de bono fortunae. Hoc enim [quod est praeparare se ad gratiam] agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quaeratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. *Unde oportet aliquod exterius principium esse quod movet mentem humanam ad consiliandum de agendis*. Hoc autem oportet esse aliquid melius humana mente; non ergo est corpus coeleste, quod est infra intellectualem naturam, sed Deus, ut Philosophus ibidem concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum quae non semper moventur, principium est motus solis,

significare Patres, sive quando aiunt hominem ita recipere gratiam ut possit eam abjicere, sive quando damnant haere-

ita *omnium motuum interiorum mentis principium est a Deo movente.* Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium. » Eodem modo probat s. Doctor necessitatem gratiae ad actus quibus homo se disponit ad justificationem consequendam, in Iª IIae, q. 109, a. 2, ad 1m, et in QQ. dispp. de Verit., q. 24, a. 15.

Inde autem dupliciter colligitur intentum. *Primo*, ex ipso discursu s. Doctoris. Ex hoc enim quod homo non praeparat se ad suam justificationem consequendam nisi mediante consilio, quodque, quum incipit consiliari, hoc non potest esse ex alio consilio, quia sic procederetur in infinitum, nihil aliud concludi potest nisi hoc tantummodo, respectu eorum actuum intellectus et voluntatis qui ad omne consilium praesupponuntur, hominem se non habere ut movens, sed ut motum tantum. Et re quidem vera hanc conclusionem s. Doctor diserte profert in q. 6 de Malo, a. unico, et in Iª IIae, q. 9, a. 4, ubi eadem ratione utitur ad probandum voluntatem moveri ab exteriori aliquo principio, quod est Deus. Quando ergo hac ratione innixus, ipse locis superius citatis contendit hominem indigere auxilio gratiae divinae ut se ad suam ipsius justificationem disponat, ipse manifesto hoc auxilium gratiae intendit reponere in primis quibusdam actibus intellectus et voluntatis, qui sunt actus indeliberati. Quod ceteroquin colligitur *secundo* ex verbis quibus ipse suam conclusionem enuntiat. Ex discursu videlicet a se instituto ipse loco prius citato concludit « omnium motuum interiorum mentis principium esse a Deo, » et sic patere nullum hominem se ad gratiam praeparare posse sine auxilio divino. Ubi manifestum est per « motus interiores mentis » ab ipso significari operationes mentis. Quia ergo auxilium gratiae ipse ibi reponit in eo quod in serie horum motuum interiorum est principium sive primum; quod autem in serie operationum mentis est primum, hoc sunt indeliberati quidam actus intellectus et voluntatis, manifestum est ibi ab eo edisseri gratiam actualem consistere in indeliberatis quibusdam actibus intellectus et voluntatis.

Nec dici potest s. Doctorem locis citatis nomine auxilii divini intelligere solummodo gratiam sufficientem, non vero etiam gratiam efficacem. Hoc dici non potest, inquam; nam *a)* hisce suis verbis : « Hoc [scilicet praeparare se ad gratiam] agit voluntate, » significat s. Doctor se considerare hominem, prouti actu se disponit ad suam ipsius justificationem, proindeque ipsi est etiam sermo de gratia quae est principium actu influens in opus salutare, cujusmodi gratia est gratia efficax, et non gratia mere sufficiens. Itidem *b)* locis citatis ipse loquitur de ea gratia qua Deus cor hominis vertit quocumque voluerit (Quodlib. I, a. 7), qua homo cor suum convertit ad Deum (de Verit., q. 24, a. 15), quam homo petit a Deo. sic eum orando : « Converte nos, Deus, salutaris noster » (ibid); constat autem talem gratiam esse gratiam efficacem.

2° Gratiam actualem, non exclusa sed diserte inclusa gratia efficaci, vocat s. Thomas instinctum (Iª IIae, q. 68, aa. 1 et 2; de Verit., q. 24, a. 15; in

ticos dicentes liberum arbitrium ita assentiri gratiae ut non possit ei dissentire. Rursum autem tali sua doctrina repro-

Rom. VIII, lectt. 3ª et 6ª; in Jo. VI, lect. 6ª), inspirationem (Iª IIae, q. 68, a. 1), excitationem (de Verit., q. 24, aa. 9 et 15), illustrationem interiorem (in Rom. VIII, lect. 3ª), vocationem internam (in Rom. VIII, lect. 6ª), illuminationem et inspirationem internam (in Jo. VI, lect. 6ª). Sed haec omnia nomina, uti manifestum est, sonant actus quosdam intellectus vel voluntatis; in talibus proinde actibus sita est secundum s. Doctorem omnis omnino gratia actualis.

3° In Sent. II, d. 28, q. 1, a. 4, ad 2m : « Dicendum, inquit s. Doctor, quod homo non potest se ad gratiam praeparare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio; et ideo rogandus est ut nos ad se convertat et etiam alios. Nec tamen oportet quod illud auxilium semper sit *per aliquem habitum infusum*, sed potest esse per multa quae exterius sunt salutis occasio, et *per ipsum actum interiorem* quem Deus in nobis causat. » Ubi, sicut dicendo « non oportere quod auxilium Dei semper sit per habitum infusum, » s. Doctor denotat in tali habitu consistere omnem gratiam habitualem, ita dicendo « auxilium Dei posse esse per ipsum actum interiorem, » ipse clare denotat in tali actu consistere omnem gratiam actualem interiorem.

4° In Iª IIae, q. 110, agens de gratia, quantum ad ejus essentiam, quaerit s. Doctor « utrum gratia sit qualitas. » Referensque se ad distinctionem gratiae in actualem et habitualem, respondet quaestioni duplici conclusione juxta duo distinctionis membra, hoc modo : « Respondeo dicendum quod, sicut jam supra dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem supra quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. *Uno modo*, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum. *Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas*, SED MOTUS QUIDAM ANIMAE : *actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in III Physic...* Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur... Et sic donum gratiae qualitas quaedam est. »

Ex hoc loco, qui in re praesenti est palmaris, manifestissime colligitur intentum. Nihil enim ex totis operibus s. Thomae est notius quam nomine « MOTUUM ANIMAE » non significari ab eo nisi operationes elicitive procedentes ab anima. Sicuti, attento usu loquendi non solum ipsius sed omnium omnino Scholasticorum, « motus intellectus » non dicuntur nisi operationes intellectus, et « motus voluntatis » non dicuntur nisi operationes voluntatis. Quando ergo s. Doctor loco citato decernit gratiam actualem esse « motum quemdam animae, » ipse disertissime docet gratiam actualem non consistere nisi in actibus quibusdam intellectus et voluntatis. Et quidem talem doctrinam ipse ibi tradit de omni omnino gratia actuali, h. e. tam de gratia efficaci quam de gratia sufficiente, uti constat ex eo quod, attento ejus usu loquendi, nomine auxilii Dei moventis, de quo auxilio universim sumpto prima ejus conclusio procedit, denotatur omnis gratia interior quae sit alia a dono gratiae habitualis.

bant Patres sententiam de gratia a seipsa efficaci. Quippe *a)* implicat in terminis dicere gratiam quae ab intrinseco sit

Unde tum ipsomet loco Summae theologicae proxime citato, tum in eadem Summae parte, q. 109, aa. 2, 3, 5, 6, 9, — q. 111, a. 2, —q. 112, a. 2, ipse gratiam, qua late patet, asserit dividi in gratuitum auxilium *Dei moventis* et donum habituale gratiae.

Nec ad evadendam vim argumenti modo facti valet dici cum Thoma de Lemos (in Panoplia gratiae, L. IV, tractatu 7, cap. 7, n. 103), quando s. Doctor gratiam actualem vocat « motum animae, » ipsum non loqui in sensu formali, sed in sensu causali; ab ipso videlicet tali loquendi modo intendi solummodo asseri gratiam actualem esse *motum in moto a quo efficienter causatur motus animae.* Hoc non valet dici, inquam : quia talis evasio excluditur tum scopo quem loco citato intendit s. Doctor, tum ratione in qua ipse suam conclusionem fundat. Etenim *a)* quaestio quam loco citato s. Doctor tractat, est de essentia gratiae; talis autem quaestio non solvitur dicendo quid gratia sit causaliter, sed dicendo quid ipsa sit essentialiter: quando ergo s. Doctor, loquendo de gratia actuali, eam quaestionem solvit dicendo gratiam actualem esse « motum animae, » ipse hac sua propositione significat quid gratia actualis sit essentialiter, non vero quid ipsa sit causaliter. Itidem *b)* ratio qua in tradenda hac solutione s. Doctor nititur, procedit de gratia actuali considerata in ordine ad se, et non in ordine ad suum effectum; ergo et ipsa ejus solutio procedit de gratia actuali considerata in ordine ad se, et non in ordine ad suum effectum. Nec vero, *c)* si stet interpretatio adversariorum, sequitur ex ratione quam affert s. Thomas, conclusio quam ex ea ipse deducit. Non enim ex eo quod motionem gratiae qua Deus movet animam, oportet in anima mota esse motum, consequens est ex eo motu efficienter causari operationem animae. Bene autem ex tali ratione sequitur motionem gratiae esse operationem quamdam animae, si in anima non sint alii motus quam operationes ipsius. Adde *d)* quod sermonem doctrinalem, qualis est apprime sermo s. Thomae, oportet esse formalem. Adde itidem *e)* quod per interpretationem adversariorum imponitur s. Doctori absurdus modus loquendi : sicut enim nemo, nisi absurde loquens, imperium quo voluntas causat motum membrorum, vocaret motum membrorum, ita nemo, nisi absurde loquens, motum qui non est ipsemet motus animae, sed quo solummodo efficienter causatur motus animae, potest vocare motum animae.

B. Gratiam physice praedeterminantem intrinsece repugnat conjungi cum non-usu sive cum carentia effectus. Non ergo juxta s. Thomam gratia efficax est gratia physice praedeterminans : ipse enim, haud secus atque Moliniani, perspicue docet omnem talem gratiam, quantum est praecise ex intrinseca ejus virtute, posse conjungi cum non-usu ipsius. Nam in I^{a}, q. 62, a. 3, ad 2^{m} : « Dicendum, inquit, quod omnis forma inclinat suum subjectum secundum modum naturae ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturae est ut libere feratur in ea quae vult. Et IDEO inclinatio gratiae non facit necessitatem, *sed habens gratiam potest ea non uti et peccare.* » De quibus ejus verbis supra § VI, litt. *B*, p 660, jam multis ostensum est, ea facere sensum compositum, et non sensum divisum.

efficax, posse per liberum arbitrium a suo effectu impediri. Idem enim est dicere gratiam a suo effectu impediri posse,

Fatendum est quidem ea verba scripta esse de gratia habituali : nam de illa tractatur in corpore articuli et in argumento ad quod respondet s. Thomas. Nihilominus tamen ex eis efficaciter arguitur pro repudiabilitate gratiae efficacis, et hoc propter duo. *Primo*, propter rationem qua utitur s. Thomas ad probandum gratiam habitualem posse non - usu suo abjici. Nam si, propterea quod gratia habitualis inclinat voluntatem secundum modum naturae ejus, habens gratiam habitualem potest ea non uti et peccare; ergo, a pari, quia etiam gratia efficax inclinat voluntatem secundum modum naturae ejus, habens gratiam efficacem potest ea non uti et peccare. *Secundo* ex iisdem verbis efficaciter arguitur pro intento, propter necessariam connexionem quam habet usus gratiae habitualis cum usu gratiae actualis. Gratia enim habituali in tantum aliquis utitur vel non utitur, in quantum utitur vel non utitur virtutibus infusis cum gratia habituali cohaerentibus, quia secundum doctrinam quam tradit s. Thomas, in I^{a} II^{ae}, q. 110, a. 4, ad 1^{m} et ad 2^{m}, gratia habitualis, quum non sit habitus per se et directe operativus, non influit in operationem salutarem nisi mediantibus virtutibus ab ea procedentibus; ipsis autem virtutibus infusis in tantum aliquis utitur vel non utitur, in quantum utitur vel non utitur gratia actuali, quia, uti idem Doctor angelicus perhibet in I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 2, in corp. et ad 2^{m}, ad usum virtutum infusarum homo indiget motione gratiae actualis. Ex quibus a primo usque ad ultimum sequitur, si universaliter verum sit id quod loco supra citato asserit s. Doctor, eum qui habet gratiam habitualem, posse ea non uti et peccare, oportere etiam universaliter verum esse eum qui habet gratiam actualem, posse non uti ea gratia et peccare. Et quia hoc non esset universaliter verum, si habens gratiam efficacem non posset ea non uti et peccare, oportet ultimato concludere de mente s. Thomae verbis supra citatis esse asserere gratiam efficacem, quantum est ex se, posse conjungi cum non-usu ejus.

C. Motio gratiae physice praedeterminantis est irresistibilis, uti fatetur Didacus Alvarez (De auxiliis divinae gratiae, disp. 93) et uti per se est manifestum. Non ergo secundum s. Thomam gratia efficax est gratia physice praedeterminans : ipse enim, haud secus atque Moliniani, docet omnem omnino motionem gratiae divinae esse resistibilem. Nam in Quodlib. I, a. 7, ad 2^{m}, data opera agens de motione gratiae divinae : « Dicendum, inquit, quod Deus movet omnia secundum modum eorum : et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod natura rationalis se habet ad opposita; *et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere, et sic ex Deo est quod homo se ad gratiam [justificantem]* praeparet, sed quod careat gratia [justificante], non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Oseae XIII, 9 : Perditio tua ex te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum. »

Et notanda est ratio propter quam asserit s. Doctor hominem motioni gratiae resistere posse. Haec videlicet ratio sumitur ab eo ex eo quod ratio liberi

atque dicere gratiam posse conjungi cum carentia sui effectus : hoc autem idem est atque dicere gratiam non esse ab

arbitrii exigit ut voluntas, etiam prouti afficitur motione gratiae, se habeat indifferenter ad opposita. Ex quo est manifesto consequens secundum s. Doctorem per motionem gratiae, si ei resisti non possit, induci necessitatem libero usui voluntatis repugnantem.

D. Si gratia efficax sit physice praedeterminans, non est opus homini justo aliquot donis eum disponentibus ad sequendum hujus gratiae motionem : motio enim gratiae physice praedeterminantis tam est potens per se sive ex intrinseca sua virtute, ut in ipso instanti in quo conceditur, hominem etiam pessime dispositum ex nolente faciat volentem, idque tam ineluctabiliter ut nulla voluntatis potentia ejusmodi conversio et transmutatio impediri possit. Non ergo juxta s. Thomam gratia efficax est physice praedeterminans : ipse enim docet habitus illos infusos speciales qui vocantur dona Spiritus sancti, homini justo ad hoc concedi ut disponatur ad bene sequendum motionem gratiae actualis. Nam in Iª IIªe, q. 68, a. 1 : « Oportet, inquit, homini inesse altiores perfectiones *secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur*, et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. » Quod repetens in ejusdem quaestionis articulo 2° : « Respondeo dicendum, inquit, quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam perfectiones hominis, *quibus disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus sancti.* »

Nec juvat dicere utroque loco s. Doctorem loqui de dispositione requisita ad bene sequendum motionem gratiae sufficientis, non vero etiam de dispositione requisita ad bene sequendum motionem gratiae efficacis. Hoc non juvat dicere, inquam; quia, etiamsi hoc verum esset, nihilominus *a*) sequeretur conclusio hic a nobis intenta. Et hoc patet : secundum praedeterminatores enim, si aliquis habeat solummodo gratiam sufficientem, nulla ejus dispositio, quantumcumque sit firma et intensa, efficere potest ut ipse re et effectu motionem gratiae sequatur; si vero aliquis habeat insuper gratiam efficacem, nulla ejus indispositio, quantumcumque sit alte irradicata et intensa, efficere potest ut ipse motionem gratiae non sequatur. Et, per consequens, si stet systema gratiae physice praedeterminantis, universaliter et secundum omnem considerationis modum impossibile est dicere hominem justum indigere peculiaribus quibusdam donis eum disponentibus ad bene sequendum impulsum gratiae divinae. Ceterum *b*) id quod assumitur in evasione modo proposita, apparet esse falsissimum. Manifestum est enim s. Thomam locis citatis praecipue loqui de dispositione hominem justum disponente ad bene sequendum eam gratiae motionem quae de facto est efficax. Solummodo enim in talem dispositionem quadrant ea quae, loquens de dispositione quae ex donis Spiritus sancti homini justo innascitur, s. Doctor ibidem asserit, nempe eam dispositionem « *facere* hominem bene sequentem instinctum Spiritus sancti » (q. 68, a. 1, ad 2ᵐ), per eam fieri ut homo Spiritui sancto *non contradicat, ut retrorsum non abeat* (ibid., in corp. art.), eam requiri ut homo evadat

intrinseco efficacem, quandoquidem de essentiali ratione gratiae ab intrinseco efficacis est ut non possit conjungi cum

prompte mobilis ea gratia qua Spiritus sanctus *eum deducit in hereditatem aeternae beatitudinis* (q. 68, a. 2, in corp.), etc. etc.

E. Per motionem gratiae efficacis quae sit physice praedeterminans quaeque continuetur homini usque ad finem vitae, manifestum est hominem *determinari* ad bonum usque ad finem. Non ergo juxta s. Thomam gratia efficax est physice praedeterminans : inter electos enim jam in termino constitutos et electos adhuc in via peregrinantes illud ait differre quantum ad donum perseverantiae utrisque concessum, quod beati per gratiam consummatam determinantur ad bonum, electi vero qui adhuc in via peregrinantur, per motionem gratiae divinae inclinantur ad bonum usque in finem vitae. Ubi manifestum est hoc quod est « inclinari ad bonum, » accipi ab eo in sensu excludente determinationem ad bonum, quia secus evanesceret differentia quam ipse intendit assignare inter donum perseverantiae quod erit in patria, et donum perseverantiae quod conceditur in hac vita. « Respondeo dicendum, inquit in Ia IIae, q. 114, a. 9, quod, quum homo habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis bonum perseverantiae obtinere a Deo. *Uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria. Alio modo ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque ad finem.* »

F. Ex mente divi Thomae gratiam efficacem non esse physice praedeterminantem, liquet etiam ex eo quod in tali doctrina ei abjudicanda et in contraria ei tribuenda omnes ejus veteres interpretes inter se concordant. Ex quibus, ne longiores simus, unum dumtaxat producemus testem, laudatissimum videlicet Summae contra gentiles explanatorem, Ferrariensem, cujus duo exstant de re praesenti testimonia luculentissima.

1° Dixerat s. Thomas in Lib. III contra Gentes, c. 150, gratiam gratum facientem esse in homine gratificato non gratuitam aliquam motionem, sed habitum aliquem sive formam quiescentem, quia, quum per talem gratiam homo dirigatur in ultimum finem, oporteat hominem ea continue potiri; hoc autem non esset, si praedictum auxilium participaret homo secundum motum aliquem aut passionem, et non secundum formam aliquam permanentem, quia sic illud auxilium non esset in homine nisi quando actu operatur. Haec ejus verba exponens Ferrariensis ait motionem qua res aliqua movetur in finem, non pertinere ad actum primum, sed ad actum secundum; ideoque et omnem gratiam in voluntate receptam quae non sit habitus, sed solummodo gratuita Dei motio, esse « motum aliquem voluntatis, » h. e. « actualem appetitum finis. » Qua sua explanatione ipse evidentissime perhibet ex mente s. Thomae omnem gratiam actualem consistere in operationibus quibusdam intellectus et voluntatis, uti patet — tum *a)* ex eo quod intellectus et voluntas non sunt in actu secundo nisi per operationes suas, ipse autem ponit secundum s. Thomam omnem gratuitam motionem qua Deus movet mentem hominis, h. e. omnem gratiam actualem, esse actum

sui effectus carentia. Apparetque per se *b*) per liberum arbitrium fieri non posse ut a suo effectu impediatur ea gratia

aliquem secundum — tum *b*) ex eo quod « motus voluntatis, » in cujusmodi motu ipse ait a s. Thoma reponi omnem gratiam actualem in voluntate receptam, non dicitur nisi operatio aliqua voluntatis — tum *c*) ex eo quod quid sit motus ille voluntatis in quo consistit gratia actualis in voluntate recepta, ipse declarat, eum deinde vocans « actualem appetitum finis. » En ipsa verba Ferrariensis : « Ad evidentiam hujus rationis considerandum est quod dupliciter rem aliquam contingit in finem dirigi. *Uno modo*, PER ACTUM ALIQUEM SECUNDUM, *quo actualiter movetur ad acquisitionem finis*, sicut lapis deorsum dirigitur, quum actu movetur deorsum. Alio modo per actum primum, quo habet habitualem inclinationem et ordinem sive convenientiam ad finem, sicut quum lapis non movetur actu deorsum, propter gravitatem tamen in ipso existentem dicitur dirigi et inclinari in locum deorsum. Utroque modo Deus creaturam ad finem dirigere potest ; sed differentia est, *quia motio rei qua a Deo dirigitur per actualem tendentiam in finem*, non est in re, nisi quando res actualiter *per propriam operationem in ipsa a Deo causatam* movetur ad finem : forma autem qua habitualiter res inclinatur ad finem et fit fini conveniens et proportionata, est in creatura, etiam quando creatura non actualiter movetur ad finem, sicut in gravi est gravitas, etiam quando non actualiter movetur deorsum. *Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem a Deo dirigi et per actualem motionem qua appetitum ad finis amorem et desiderium movet, et per aliquam formam ab eo causatam qua homo quasi habitualiter ordinatur in beatitudinem : si dirigatur in beatitudinem per solam motionem appetitus a Deo ad actualem operationem, quum talis non sit in homine continua, ut patet in homine dormiente, sequitur quod nec directio hujusmodi ad finem sit continua. Propter hoc bene hic infertur, quod si homo divinum auxilium participaret secundum aliquem motum aut passionem*, SCILICET SECUNDUM MOTUM VOLUNTATIS IN IPSO A DEO CAUSATUM, *non continue homo potiretur divino auxilio, quousque ad finem perveniret, quia talis motio aut passio non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem*, PER ACTUALEM VIDELICET APPETITUM FINIS, *quod constat non agi ab eo continue.* »

2° Dixerat s. Thomas in L. IV cont. Gent., c. 22, filios Dei quodammodo agi a Spiritu sancto ad observationem mandatorum Dei, non tamen sicut servos, sed sicut liberos, quia Spiritus sanctus sic eos ad agendum inclinet, ut tamen eos voluntarie agere faciat. Quibus suis verbis ipse manifesto locutus fuerat de gratia actuali efficaci : ad talem enim gratiam pertinet motio qua filii Dei *aguntur* a Spiritu sancto et qua Spiritus sanctus *facit* eos agere ea quae lege divina praecipiuntur. Haec autem explanans Ferrariensis ait, propterea a s. Doctore dictum esse filios Dei *quodammodo* agi a Spiritu sancto, quia, licet ipsi per gratiam Spiritus sancti aliqualiter inclinentur ad agendum, non tamen a Spiritu sancto eis sua actio determinetur ad unum, sed ipsi seipsos determinent. Qua sua explanatione ipse diserte perhibet ex mente s. Thomae gratiam actualem efficacem non esse physice praedetermi-

quae necessitate non solum physica sed etiam metaphysica inseparabiliter cum suo effectu cohaeret. Nempe *c*) eatenus

nantem. En ipsa ejus verba : « Ad hujus evidentiam considerandum est quod dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero movetur. Et si quidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat praecise secundum inclinationem sibi ab altero ad unum determinatam, sic dicitur simpliciter agi : sicut bruta dicuntur agi, in quantum sunt eis operationes a natura determinatae ad unum. SI AUTEM ACTIO NON DETERMINETUR SIBI AB ALTERO, *sed sic quidem moveatur ab altero sive inclinetur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere et non agere, sive agere hoc modo aut illo,* TALE DICITUR AGI NON SIMPLICITER, SED SECUNDUM QUID, QUIA NON DETERMINATUR SIBI ACTIO AB EXTRINSECO AD UNUM, SED IPSUM SE DETERMINAT ; SED TAMEN ALIQUALITER INCLINATUR AD AGENDUM AB EXTRINSECO. *Quia ergo sic Spiritus sanctus nos ad agendum inclinat, quod libere tamen operamur et ex proprio arbitrio, tamquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi Spiritus sancti inclinationem et motionem :* IDEO DICIMUR AB IPSO AGI NON SIMPLICITER, SED SECUNDUM QUID ; *propter hoc dicit s. Thomas quod per Spiritum sanctum quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus.* »

Sed in oppositum afferunt Neothomistae doctrinam quam de gratia actuali operante et cooperante, quae est gratia efficax, s. Thomas tradit in Ia IIae, q. 111, a. 2, hisce verbis : « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter potest intelligi. Uno modo divinum auxilium quo nos movet ad bene agendum vel volendum. Alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. *Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundum hoc dicitur gratia operans.* In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae : et secundum hoc dicitur gratia cooperans. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis, et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim quum voluntas incipit bene velle, quae prius malum volebat. *Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans.* Alius autem actus est exterior, qui, quum a voluntate imperatur, ut supra habitum est, consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu hujusmodi actus dicitur gratia cooperans. Unde post praemissa verba subdit Augustinus : Ut autem velimus operatur ; quum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur. *Si igitur gratia accipiatur pro gratuita Dei motione qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.* Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, » etc.

Inde ita arguunt adversarii : Secundum s. Thomam gratia dicitur operans

gratia per liberum arbitrium a suo effectu impediri potest, quatenus, *praesente gratia*, liberum arbitrium potest cohi-

in ordine ad eum effectum respectu cujus mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus est movens. Sed talis ejus definitio nequit verificari de gratia considerata in ordine ad eum effectum qui est ipsamet volitio salutaris : quum enim ea volitio sit libera, manifestum est respectu ipsius mentem nostram se habere ut moventem, et non ut motam tantum ; proindeque relate ad talem effectum gratia non est operans, sed cooperans. Ut ergo stet definitio gratiae operantis quam loco citato tradit s. Thomas, oportet ut praeter illum effectum qui est consensus salutaris in se consideratus, gratia adjuvans habeat alium effectum priorem, respectu cujus voluntas se habeat mere passive : talis autem effectus nequit esse nisi passiva voluntatis praedeterminatio ad consensum ; et, per consequens, secundum s. Thomam gratia actualis, prouti est operans, est gratia physice praedeterminans. Ita fere Didacus Alvarez, De auxiliis divinae gratiae, disp. 81.

Respondetur concedendo Majorem, et *distinguendo Minorem* hoc modo : Definitio gratiae operantis quam s. Thomas tradit loco ab adversariis relato, nequit verificari de gratia actuali considerata in ordine ad eum effectum qui est consensus salutaris, si ille effectus accipiatur secundum qualemcumque ejus rationem, *Conc. Min.* Si ille effectus accipiatur praecise secundum peculiarem illam rationem sub qua s. Thomas loco citato diserte asserit eum considerandum esse, *Neg. min.;* et, *sub data distinctione, nego utrumque consequens.*

Rationem hujus responsionis jam reddituri, *dicimus* 1° : *Quicumque sit sensus ad quem trahenda est definitio gratiae operantis quam loco ab adversariis allato s. Thomas assignat, certum est ea definitione nullatenus statui a s. Doctore de ratione gratiae operantis esse ut physice praedeterminet voluntatem.*

Patet hoc assertum multifariam. Nam *a*) tum in corpore articuli ab adversariis citati, tum in responsione ad 2^{m}, diserte significat s. Doctor solummodo de ea gratia, quae est donum habituale, verum esse dicere eam, prout est operans, non causare suum effectum per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis. Ex quo est necessario consequens gratiam actualem, prouti est operans, non esse ex ejus mente physice praedeterminantem. Et ratio hujus consequentiae in promptu est : si enim gratia actualis, prouti est operans, voluntatem physice praedeterminaret, ipsa hunc suum effectum, qui est passiva voluntatis ad consensum praedeterminatio, non causaret aliquid circa voluntatem efficienter operando, sed solummodo ei inhaerendo, et, per consequens, jam non solum de gratia habituali operante, sed etiam de gratia actuali operante verificaretur eam suum effectum causare non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis. Insuper *b)* post traditas a se definitiones gratiae operantis et gratiae cooperantis, jam consequenter determinans de effectibus utriusque gratiae, s. Doctor pro effectu gratiae actualis operantis non assignat passivam praedeterminationem voluntatis ad actum interiorem, sed ipsummet actum interiorem voluntatis. Qua

bere vel ad dissensum inflectere eam vim per quam influit in assensum salutarem. Sed hoc non potest liberum arbi-

certe assignatione ipse excludit a gratia actuali, prouti est operans, rationem gratiae physice praedeterminantis. Nec dici potest *c*) ipsum, quum ita statuit, non intendere loqui de actu interiore voluntatis considerato secundum se, sed secundum quod antecedenter ad hujus actus productionem voluntas ad eum praedeterminatur. Hoc dici non potest, inquam : nam, praeterquam quod sic manifesta vis infertur verbis s. Doctoris, hoc excluditur ex eo quod pro effectu gratiae actualis cooperantis ipse assignat solos actus exteriores qui a voluntate jam salutariter consentiente imperantur. Inde videlicet efficitur ut secundum ipsum actus interiores voluntatis, prouti secundum se considerantur, non sint effectus gratiae actualis cooperantis, uti cogitur dicere Didacus Alvarez, sed solummodo effectus gratiae actualis operantis.

Nec latuit Alvarem ea quae in articulo Summae a se adducto statuuntur a s. Thoma de effectu gratiae actualis operantis et de effectu gratiae actualis cooperantis, neutiquam convenire cum sua sententia de gratia actuali quae, in quantum dicitur operans, physice praedeterminet voluntatem. Ne igitur videretur contra mentem s. Doctoris hanc suam sententiam collegisse ex definitione gratiae operantis quam principio illius articuli s. Doctor tradit, ad hanc explicationem recurrit. Ait eum in eo articulo nomine actus interioris voluntatis non intelligere omnem actum supernaturalem a voluntate elicitum, sed solummodo *intentionem finis*, itidemque eum ibidem nomine actus exterioris non intelligere actum elicitum ab exterioribus animae potentiis, sed eum actum supernaturalem ab ipsamet voluntate elicitum qui consistit *in electione mediorum*. Additque propterea secundum s. Doctorem primum praedictorum actuum esse effectum gratiae actualis operantis, alterum vero esse effectum gratiae actualis cooperantis, quia licet tam ad primum quam ad secundum actum voluntas se physice moveat et non tantummodo moveatur, ad intentionem tamen finis ea non se moveat moraliter per praeviam deliberationem rationis, sed ad eam a solo Deo moraliter moveatur per gratiam, ad electionem vero mediorum ipsa moraliter moveatur non solum a Deo per gratiam, sed etiam a seipsa per deliberationem praeviam. Inde porro ait elucescere firmum manere argumentum quo ex definitione gratiae operantis a s. Doctore tradita ipse concluserat gratiam actualem, prout est operans, physice praedeterminare voluntatem. A s. Doctore enim, uti ex aliis ejus testimoniis ait elucescere, praeter interiorem gratiam actualem cujus influxus sit moralis, admitti etiam aliam gratiam interiorem actualem cujus influxus sit physicus, proindeque ad hanc etiam alteram gratiam esse ex ejus mente applicandam divisionem gratiae in operantem et cooperantem; si porro in tali applicatione facienda inhaereatur generalibus definitionibus gratiae operantis et gratiae cooperantis quas ipse principio articuli supra citati assignat, necesse esse concludere effectum gratiae actualis physice operantis esse ex ejus mente passivam voluntatis praedeterminationem ad consensum salutarem, effectum vero gratiae actualis physice cooperantis esse ex ejus mente ipsum consensum salutarem.

trium, si gratia sit ab intrinseco efficax, quia per talem gratiam vis liberi arbitrii inimpedibiliter et irresistibiliter impellitur ad eliciendum assensum salutarem.

Apparet autem Alvarem, dum ita se extricare conatur, implicite fateri suam sententiam de gratia actuali operante quae sit physice praedeterminans, non solum nullum habere fundamentum in doctrina illius articuli Summae unde eam eruere satagit, sed etiam per talem doctrinam virtualiter excludi. Nam si, uti ipse fatetur, definitiones gratiae operantis et gratiae cooperantis quas principio istius articuli s. Doctor tradit, idem s. Doctor non applicat nisi ei gratiae actuali cujus causalitas est moralis, id argumento est irrefragibili a s. Doctore non agnosci gratiam aliquam actualem cujus causalitas sit mere physica, et, per consequens, nullam ab eo agnosci gratiam quae sit physice praedeterminans. Et ratio ita dicendi in propatulo est : quando enim in titulo articuli s. Doctor quaerit « utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem, » ipse universaliter quaerit de omni gratia ; unde et in sua responsione ipse hanc divisionem gratiae distincte explicat tam de gratia habituali quam de gratia actuali. Si proinde ipse agnovisset duplicem gratiam actualem interiorem, unam cujus causalitas sit moralis, alteram cujus causalitas sit mere physica, et si de utraque hac gratia ipse existimasset eam non modo esse cooperantem sed et operantem, ipse utrique huic gratiae actuali, et non uni dumtaxat, applicasset divisionem gratiae in operantem et cooperantem. Quia ergo hoc non facit s. Doctor, sed quia, contra, uti fateri cogitur Alvarez, ipse divisionem gratiae in operantem et cooperantem non applicat nisi ei gratiae actuali cujus influxus est moralis, necesse est concludere nullam prorsus ab eo admitti gratiam actualem interiorem cujus influxus sit mere physicus, proindeque ab eo funditus excludi gratiam physice praedeterminantem.

Nec valet id quod suae explicationi verborum s. Doctoris addit Alvarez, nempe physicum influxum gratiae actualis interioris apertissime doceri a s. Thoma, quando in L. III cont. Gent., c. 88, ex inducto loco ad Phil. II : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*, et ex Prov. XXI : *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud*, probat solum Deum « posse movere voluntatem per modum agentis, » et quando ibidem, c. 89, excludens errorem Origenis, ait Deum in nobis causare velle et perficere, « non solum in quantum dat nobis virtutem agendi, sed etiam sic quod faciat nos velle hoc vel illud ; » tali porro doctrina ipsius praesupposita, jam efficaciter deduci ex definitione gratiae operantis quam tradit in 1^a II^{ae}, q. 111, a. 2, gratiam actualem quae sit operans, esse ex ejus mente physice praedeterminantem. Hoc non valet, inquam ; multipliciter enim deficit haec probatio. Nam praeterquam *a*) quod doctrina quam tradit Angelicus in testimoniis ab Alvarez allegatis, non procedit speciatim de supernaturali Dei concursu ad actus voluntatis, haec ejus doctrina *b*) aeque aptam admittit explicationem in sententia Molinianorum quam in sententia Bannesianorum. Immo *c*) spectatis argumentis quibus s. Doctor locis ab Alvarez laudatis hanc suam doctrinam probat, dicendum est eam ex ejus

Nec effugiunt adversarii dicendo verba Concilii esse accipienda in sensu diviso, proindeque falsum esse id quod in

mente in sententiam Molinianorum explicandam esse. Uti videlicet ex probationibus ibi ab eo adhibitis fit evidentissimum, propterea ipse ibi ait Deum posse immutare voluntatem per modum agentis, quia Deus in voluntate efficienter causare potest indeliberatos motus amoris, timoris et aliarum hujusmodi affectionum ; itidemque propterea ipse ibidem ait Deum facere nos velle hoc vel illud, quia per indeliberatos actus quos intellectui et voluntati immittit, Deus, quando vult, tam congrue voluntatem excitat et invitat ad consensum, ut consensus infallibiliter sequatur.

Utut autem, uti modo a nobis ostensum est, sua explanatione verborum quae facit s. Thomas in I^a II^{ae}, q. 111, a. 2, de distinctis effectibus gratiae actualis operantis et gratiae actualis cooperantis, Didacus Alvarez suam ipsius sententiam, quam ex eo loco conatus erat adstruere, destruat, nostram vero confirmet, ipse tamen in hac etiam sua explanatione a mente s. Doctoris omnino aberrat.

Nempe 1° falsum est dicere id quod sua explanatione supra a nobis relata Didacus Alvarez perhibet, nempe effectum gratiae actualis moraliter operantis consistere secundum praeceptorem angelicum in actibus indeliberatis voluntatis. Nam *a)* uti supra ostensum est, actus supernaturales indeliberati ponuntur a s. Doctore esse ipsamet gratia actualis, prouti haec immediate a Deo infunditur : non ergo secundum ipsum ejusmodi actus sunt effectus gratiae actualis. Sane *b)* secundum s. Thomam actus interiores qui sunt effectus gratiae actualis operantis, sunt actus salutares, ideoque et liberi : non ergo secundum ipsum tales actus sunt actus indeliberati, quia, ut ipse docet in I^a II^{ae}, q. 1, a. 1, in corp. et ibid., in resp. ad 3^m, omnis actus liber procedit ex deliberatione rationis. Scilicet, *c)* uti docet Angelicus in I^a, q. 82, a. 2, et aliis locis ferme innumeris, omnia bona particularia quae voluntas tamquam fines quosdam particulares intendere potest ; omnia haec bona, inquam, in tantum voluntas libere vult, in quantum haec ei apparent esse media quaedam contingenter connexa cum beatitudine. Ideoque, ut idem s. Doctor perhibet in I^a q. 82, a. 3, et in I^a II^{ae}, q. 14, a. 2, ad 2^m, omnia hujusmodi bona, priusquam intendantur a voluntate tamquam fines, cadunt sub electionem voluntatis. Electionis autem principium ipse ponit esse consilium ; nam, licet ex ejus sententia non omnem actum electionis praecedat inquisitio consilii, semper tamen, uti ipse docet in I^a II^{ae}, q. 14, ad 1^m, ad electionem praesupponitur consilium quantum ad judicium sive sententiam rationis. Et quia, uti ipse probat in I^a, q. 83, a. 1, judicium electionem praecedens *est liberum*, idcirco omnis omnino actus liber procedit secundum ipsum ex deliberatione rationis. Unde liberum arbitrium ipse generatim definit esse vim electivam eorum quae sunt ad finem (in I^a, q. 83, a. 3), ipsam vero electionem ipse definit cum Aristotele esse *appetitum praeconsiliati* (in I^a II^{ae}, q. 14, a. 1, et in Sent. II, d. 24, q. 1, a. 3). Quia ergo, uti dictum est, actus interiores quos ipse ponit esse effectum gratiae actualis operantis, sunt secundum ipsum actus salutares et liberi, necesse est dicere omnes tales actus procedere secundum ipsum ex deliberatione rationis.

argumento modo facto assumpsimus, nempe secundum doctrinam Patrum Tridentinorum gratiam efficacem, quantum

Ulterius 2° falsum est dicere id quod sua explanatione supra a nobis relata Didacus Alvarez itidem perhibet, nempe quando s. Thomas asserit effectum gratiae actualis cooperantis esse actum exteriorem, ipsum nomine actus exterioris significare electionem mediorum. Nam *a)* absurdum est supponere a s. Doctore appellari actum exteriorem actum eligendi, qui, utpote elicitus a voluntate, revera est interior voluntati. Contrariaturque *b)* talis suppositio doctrinae quam ipse tradit in 1ª IIae, q. 18, a. 6. Nam, distinguens ibi inter actus voluntarios interiores et actus voluntarios exteriores, ait hosce posteriores actus esse actus exteriorum membrorum corporis, ideoque eos non habere moralitatem, nisi in quantum a voluntate imperantur. Et in Sent. II, d. 26, a. 5, ubi, sicut in Summa theologica, distinguit inter actum interiorem voluntatis tamquam effectum gratiae operantis, et actum exteriorem tamquam effectum gratiae cooperantis, actum interiorem vocat « actum voluntatis, » actum vero exteriorem vocat « opus exterius, » sic apertissime significans actum exteriorem de quo loquitur, non esse actum voluntatis. Iisdemque appellationibus utrumque genus actuum distinguit in Q. 27 de Verit., a. 5, respp. ad 1m et ad 2m, ubi rursum tractat de divisione gratiae in operantem et cooperantem. Denique *c)* in 1ª IIae, q. 111, a. 2, suam doctrinam de distinctione inter effectum gratiae operantis et effectum gratiae cooperantis fundat Angelicus in verbis Augustini quae ibi refert, proindeque quod ipse ibi vocat actum interiorem voluntatis est id quod Augustinus vocat *velle*, quod vero ipse ibidem vocat actum exteriorem, est id quod Augustinus vocat *facere*. Quia ergo electio mediorum est velle aliquod, et quia facere, prouti distinguitur a velle, nominat actum alicujus potentiae executivae exterioris, quo id quod aliquis vult, exterius completur, manifestum est actum illum exteriorem quem s. Doctor ponit esse effectum gratiae actualis cooperantis, non esse ex ejus mente electionem mediorum, sed actum vere exteriorem.

Repudiata ergo praedicta Alvarezii expositione tamquam prorsus aliena a sensu in 1ª IIae, q. 111, a. 2, a s. Doctore intento, *dicimus* 2° *: Quando s. Thomas eo loci distinguit inter actum interiorem tamquam effectum gratiae actualis operantis et actum exteriorem tamquam effectum gratiae actualis cooperantis, ipse hosce actus non considerat quoad eorum substantiam, sed quoad formam bonitatis meritoriae eis insidentem.* Propterea videlicet ibi dicit voluntatem in priore effectu non se habere ut moventem, sed ut motam tantum, ideoque in tali effectu solam gratiam actualem operari, quia in causando bonitatem meritoriam actus interioris voluntas nullam prorsus principalitatem sibi vindicat, sed agit ut merum instrumentum Dei eam per gratiam suam moventis. Propterea vero ibidem dicit voluntatem in posteriore effectu non solum moveri sed et movere, ideoque ad talem effectum ei gratiam cooperari, quia in causando bonitatem meritoriam actus exterioris voluntas aliqualem principalitatem habet, non quidem per se, sed ratione actus meritorii interioris jam eliciti, per quem imperat actum exteriorem.

Prima hujus asserti pars accipitur ex hisce verbis quae ponit s. Thomas in

est praecise per intrinsecam suam naturam, a suo effectu impediri posse. Non effugiunt, inquam, adversarii, ita di-

corpore articuli modo citati : « Si igitur gratia accipiatur pro gratuita Dei motione [h. e. pro gratia interiore actuali] *qua movet nos ad bonum meritorium*, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. »

Duae vero posteriores asserti partes accipiuntur ex doctrina quam tradit s. Thomas in Sent. II, d. 26, q. 1, a. 5, ubi in responsione ad 3^{m} : « Verum est, inquit, quod ipse motus voluntatis [actus interior] non est a gratia sine libero arbitrio ; et tamen, *quia se habet gratia ut principale... ideo ipsa sola talem actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa*, sicut gravitas dicitur operari motum deorsum. » Et in resp. ad 4^{m}, jam explicans cur gratia dicatur non simpliciter operans sed cooperans respectu actus exterioris : « Si accipiatur, inquit, cooperans prout respicit actum exteriorem tantum, sic dicitur cooperans, non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, *sed propter principalitatem actus ad actum :* actus enim interiores in moralibus potiores sunt exterioribus, ut Philosophus dicit : unde convenienter gratia secundum quod causat principalem actum, dicitur operans, et secundum quod causat secundarium, dicitur cooperans. » Si, uti in posteriore hoc testimonio perhibet s. Doctor, propterea in effectu gratiae cooperantis non solum gratia sed etiam liberum arbitrium dicitur operari sive movere, quia liberum arbitrium non quidem per se, sed ratione operis meritorii interioris quem jam elicuit et per quem imperat actum exteriorem, habet aliqualem principalitatem respectu actus exterioris, oportet concludere propterea secundum ipsum in effectu gratiae actualis operantis, qui est bonitas supernaturalis actus interioris, liberum arbitrium dici non esse movens sed motum tantum, quia respectu hujus effectus ipsum nullum prorsus sibi vindicat principalitatis modum.

Ad cujus evidentiam considerandum est tunc voluntatem, et non solummodo gratiam actualem, se habere per modum moventis respectu boni meritorii in aliquo actu inventi, quando ipsa, ut est causa influens in actum meritorium consideraturque in sui distinctione a gratia actuali coinfluente, jam habet qualecumque esse meritorium vel a dono habituali gratiae vel ab actu meritorio praecedente per quem tamquam per virtutem agendi influit in alium actum meritorium. Jam vero quando peccator, quem considerat s. Thomas quando loquitur de gratia actuali prouti haec est operans vel cooperans, elicit actum interiorem supernaturalem, qui in eo est meritorius non quidem proprie sed secundum quamdam congruitatem, ipse in hunc actum influit neque per gratiam habitualem qua caret, neque etiam per actum aliquem meritorium praecedentem. Et propterea dicit s. Thomas solam gratiam actualem operari in tali effectu, liberum vero arbitrium respectu hujus effectus se habere non ut movens, sed ut motum tantum. Quando vero peccator per actum meritorium interiorem prius elicitum imperat actum meritorium exteriorem, ipse in ratione causae influentis jam habet aliquale esse meritorium, non quidem a gratia habituali qua caret, sed ab actu meritorio interiore qui praecessit et per quem, veluti per rationem causandi, ipse influit in actum

cendo : tam enim manifesto verba Concilii sonant sensum compositum, ut impossibile sit ea accipere in sensu diviso.

exteriorem. Et propterea s. Thomas dicit in tali effectu liberum arbitrium esse movens et non motum tantum, ideoque cum ipso ad talem effectum cooperari gratiam actualem.

Tradit hanc mentis s. Thomae interpretationem Cajetanus, in commentariis in I^{am} II^{ae}, q. 111, a. 2, hisce verbis : « Quia in littera, distinguendo gratiam gratuitam motionem, etc. expresse dicitur : *qua movemur ad bonum meritorium; intentio auctoris est loqui de bono meritorio,* ita quod dupliciter invenitur voluntas se habere ad bonum meritorium, scilicet ut mota tantum, et ut movens mota, *quidquid sit de actu substrato.* Et... intentio auctoris est dicere quod tunc voluntas se habet ad bonum meritorium ut movens, quando ex praecedenti esse [formaliter habito a gratia habituali] vel actu meritorio facta in actu, jam movet se ad meritorium bonum. Sunt enim tunc duo operantes, scilicet *Deus* et *voluntas facta in actu in tali esse :* et propterea gratia cooperans dicitur tam confirmans voluntatem ad exterius opus facultatemque exterioris operis praebens, quam ut est principium interioris operis meritorii secundum habituale donum jam datum facultati liberi arbitrii ad utendum quum vult. Tunc autem voluntas se habet ut mota tantum in hoc esse, quando non ex praecedenti merito, aut esse meritorio [formaliter habito a gratia habituali] ad actum vel statum meritorium ducitur. Et propterea gratia operans dicitur tam gratuita Dei motio ad actum interiorem meritorium qui non procedit ex habitu vel actu altero meritorio, quam gratia ipsa habitualis, ut dat esse. Ad nihil enim horum sunt duo operantes [principaliter] proprie loquendo, sed unus tantum, scilicet Deus. *Voluntas autem, etsi ad actus substratos se habeat ut operans,* ad rationem tamen meritorii, quum eam non praehabeat in actu, non se habet ut operans [principaliter], sed ut obsequens [h. e. ut causa instrumentalis], ut in responsione ad 2^{m} in littera habes. »

Circa haec Cajetani verba illud praecipue notandum est, eis expresse edisseri non respectu ipsius actus liberi interioris, qui quasi substernitur bono meritorio, sed solummodo respectu ipsius boni meritorii informantis actum liberum interiorem voluntatem motam motione gratiae actualis operantis, se habere non ut moventem, sed ut motam tantum. Tali quippe sua explicatione removet Cajetanus a gratia actuali operante omnem vel levissimam speciem gratiae physice praedeterminantis. Quod et facit Capreolus, qui in Sent. II, d. 28, q. I, a. 3, ad 12, docet quidem, idque conformiter ad doctrinam s. Thomae, voluntatem sub motione gratiae actualis non influere in actum bonum interiorem nisi instrumentaliter tantum, addit tamen, eam utpote instrumentum liberum existentem, habere in sua potestate sequi motionem gratiae aut eam non sequi. « Deus juvat nos, inquit, ipsum actum efficiendo, et non ipse solus efficit actum, sed etiam voluntas coefficit. Sed, ut jam tetigi, non solum juvat Deus ad bonum velle, partialiter coefficiendo, qui est modus communis, quo concurrit ad cujuslibet agentis creati effectum quemlibet, sed etiam quodam modo speciali, faciendo ipsam volun-

Nam *a*), uti supra notavimus, impossibile est gratiam abjici, nisi quantum ad ejus effectum; proindeque, quia idem

tatem partialiter concurrere, ita quod ipsa voluntas partialiter concauset, applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo ad sic partialiter concausandum. *In qua tamen motione ipsa non necessitatur, sed instrumentum liberum existens, in cujus potestate est sequi motionem agentis, juvatur ita ut agat ea quae non sic adjuta nequaquam agere potuisset.* »

Pars posterior. — Jam discutienda sunt ea divi Thomae testimonia in quibus invictum suae causae firmamentum se habere arbitrantur Bannesiani. Ea ad sex potissimum locos reduci possunt.

I. **Primus locus** affertur ex Quaest. 3 de Pot., a 7, ubi contra conclusionem articuli asserentem Deum multipliciter operari in re naturali operante, sanctus Thomas inducit hoc argumentum, quod est ibi 7^{m} : « Si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat : nam agens agendo aliquid facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, quum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum, nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad ejus operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat, et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum, quod est impossibile. Nam unus effectus non potest pendere ab actionibus infinitis : quia, quum infinita non sit pertransire, nunquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur. » Respondet autem : « Ad septimum dicendum quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ea permanens, non autem vis qua agit ad esse, ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium : nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse : unde, sicut patet quod instrumento artificis conferri non potuit quod operaretur absque motu artis, ita etiam rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina. »

Inde conficiunt adversarii hoc argumentum, quod in tota hac de mente divi Thomae circa indolem concursus divini controversia, est eorum Achilles : Concursus qui consistit in virtute quadam intentionali ipsimet causae secundae a Deo realiter influxa et cum operatione causae secundae per se et essentialiter connexa, est concursus praevius et praedeterminans. Sed in responsione citata clarissime edisserit s. Thomas concursum quo Deus, ut causa universalis essendi, concurrit cum causa secunda ad omnem ejus operationem et effectum,

est gratiam abjici quantum ad ejus effectum atque eam impediri a suo effectu, quando Patres Tridentini docent gratiam

consistere in virtute quadam intentionali ipsimet causae secundae a Deo realiter impressa et cum operatione causae secundae per se et essentialiter connexa. Ergo in responsione citata s. Thomas clarissime edisserit concursum quo Deus, ut causa universalis essendi, concurrit cum causa secunda ad omnem ejus operationem et effectum, esse concursum praevium et praedeterminantem.

Et probatur prima pars Minoris, scilicet a s. Thoma in responsione citata clarissime edisseri concursum Dei generalem consistere in virtute quadam intentionali a Deo causae secundae realiter influxa, et sic ibi ab eo excludi sententiam ponentium concursum Dei non esse actioni causae secundae praevium, sed cum hac actione realiter identificari. Etenim *a)* actio rei naturalis, quippe quae non sit immanens sed transiens, non fit in re naturali, sed fit in subjecto extrinseco circa quod operatur res naturalis; vel propter hoc solum ergo quod s. Thomas in responsione citata concursum Dei reponit in aliquo quod fit in ipsa re naturali, necesse est concludere concursum Dei esse ex ejus mente aliquid quod actioni causae secundae sit praevium, quod videlicet vere recipiatur in ipsamet causa secunda, prouti est causa, quodque proinde sit virtus quaedam transiens a Deo realiter influxa causae secundae. Quod ceteroquin *b)* perspicue colligitur ex eo quod s. Doctor ait id quod a Deo cooperante fit in re naturali, esse aliquid *quo* res naturalis *actualiter agat :* sic videlicet loquendo, s. Doctor aperte significat id quod concursu divino confertur rei naturali, esse *principium quo* res naturalis influit in actionem; proindeque hoc esse virtutem aliquam transeuntem a Deo causae secundae realiter influxam. Insuper *c)* haec duo, quae sunt virtus naturalis quae rei naturali in sua institutione collata est, et id quod a Deo fit in re naturali quo haec actualiter agat, non eo s. Doctor inter se opponit quod unum eorum sit virtus quaedam agendi, alterum vero non sit virtus, sed ipsamet actio causae secundae, prouti haec venit a Deo; sed in eo horum duorum discrimen constituit quod unum eorum habet esse ratum et firmum in natura, alterum vero est ut intentio sola, habens esse incompletum sive transiens. Censet ergo s. Doctor utrumque praedictorum esse virtutem quamdam agendi, sed unum eorum esse virtutem permanentem, alterum vero esse virtutem transeuntem. Et, per consequens, ipse reponit concursum Dei generalem in virtute quadam transeunte a Deo causae secundae realiter influxa. Praeterea *d)* quorsum spectet distinctio a se inducta inter virtutem naturalem quae rei naturali in sua institutione est collata, et id quod a Deo fit in ea re, quo actualiter agat, s. Doctor declarat, rem naturalem, secundum quod sine concursu Dei est insufficiens ad actualiter agendum, comparando cum securi cui, ut agat ad opus artis, « per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, *non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens,* nisi haberet intellectum. » Qua certe comparatione ipse significat esse illud intentionale quod Deus rei naturali confert, quando cum ea concurrit, esse aliquid proportionaliter simile motioni illi virtuosae qua instru-

ab homine abjici posse, perinde est atque si dicant gratiam ab homine posse conjungi cum impeditione sui effectus. Insu-

mentum artis, ab artifice motum, transeunter participat virtutem artis, et, per consequens, hoc esse virtutem aliquam instrumentariam a Deo rei naturali realiter influxam, per quam illa res transeunter participat virtutem divinam. Et re quidem vera *e)* huc tendere similitudinem a se inductam inter securim, prouti, ut instrumentum artis, agit ad effectum artis, et rem naturalem, prouti, ut instrumentum Dei, agit ad esse, s. Doctor diserte manifestat, similitudinem praedictam hisce verbis concludens : « ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, *non autem vis qua agit ad esse*, ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei ut esset universale essendi principium. » Ubi id quod prius dixerat esse « ut intentionem solam, habentem esse incompletum, » jam vocat « vim qua res naturalis agit ad esse, » sic significans illud esse veram quamdam virtutem instrumentariam a Deo rei naturali transeunter influxam. Denique *f)* in argumento quod sibi objecerat s. Doctor, contendebatur « ad hoc ut res naturalis per se operari possit, *sufficere* virtutem naturalem hujus rei, non vero praeter illam virtutem opus esse aliquo alio quod Deus in illa re operetur. Quando ergo ipse respondet dicendo oportere ut rei naturali, praeter virtutem ejus naturalem, quae ei permanenter collata est, conferatur a Deo aliquid intentionale sive transiens quo actualiter agat, ipse manifesto intendit dicere realitate hac intentionali sibi transeunter collata rei naturali opus esse ad hoc ut sit sufficiens ad actualiter operandum. Nam si talis non esset sensus horum ejus verborum, ipse sua responsione nullatenus contrairet conclusioni argumenti quod solvere intendit. Quia igitur id unde aliquod agens redditur sufficiens ad actualiter operandum, non se tenet ex parte actus secundi, sed ex parte actus primi, ultimatoque complet virtutem agentis, rursum necesse est concludere a s. Thoma in responsione ad 7^{m} doceri concursum Dei consistere in virtute quadam transeunte quam antecedenter ad actionem causae secundae Deus huic causae realiter influit.

Probatur ulterius secunda pars Minoris principalis syllogismi, scilicet a s. Thoma in solutione ad 7^{m} supra citata clarissime edisseri virtutem illam praeviam et fluentem quam concursus Dei ponit in causa secunda, esse per se et essentialiter connexam cum actione, h. e. eam esse physice praedeterminantem. Nam *a)* notificans quidnam sit virtus illa intentionalis praevia, ait doctor angelicus eam esse « id quod a Deo fit in re naturali, quo haec actualiter agat. » Quibus sane verbis ipse significat per hanc virtutem ipsi impressam dari causae secundae non τὸ posse agere, sed τὸ actualiter agere, proindeque hanc virtutem esse per se et ab intrinseco connexam cum actione. Profecto *b)* praedictis suis verbis intendit s. Doctor denotare aliquid quo virtus illa intentionalis distinguitur a virtute naturali quae rei naturali est permanenter collata. Quia ergo, uti ipse dicit in corpore articuli, virtus rei naturali permanenter collata dat huic rei τὸ posse agere, necesse est concludere ex ejus mente virtutem illam intentionalem quam concursus divinus superaddit virtuti naturali rei naturalis, dare per se et essentialiter *ipsum actum agendi*,

per *b*) de ratione dissensus est ut ponatur in eo instanti in quo aliquis invitatur ad assensum, et de ratione actus quo

sive, quod idem est, hanc virtutem esse ex ejus mente physice praedeterminantem. (Cf. nuperum opus inscriptum : « S Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte II, cap. 1, pp. 44, 45 et 51.)

Ad haec dicimus 1° : *Quidquid sit de quaestione utrum in citata responsione ad* 7^m *s. Thomas doceat concursum Dei esse praevium, certum est ibi ab eo non doceri concursum Dei esse physice praedeterminantem.*

Patet hoc assertum multifariam. Etenim *a)* in responsione citata unicus scopus s. Thomae est tueri et vindicare doctrinam quae impugnabatur argumento 7° quod sibi objecerat. Sed doctrina quae hoc argumento impugnabatur, est doctrina asserens rem naturalem per solam suam virtutem naturalem non esse sufficientem ad hoc ut actualiter operari possit, sed ad hoc eam indigere operatione Dei in ea ulterius operantis. Haec est ergo doctrina quam in responsione citata s. Doctor intendit tueri et vindicare ; proindeque, quando ibi ait oportere ut rei naturali, praeter virtutem naturalem quae ei in sua institutione collata est, tribuatur a Deo aliquid intentionale quo actualiter agat, ipse intendit quidem dicere opus esse eo esse intentionali ut res naturalis evadat plene sufficiens ad actualiter operandum, at nullatenus intendit dicere per esse illud intentionale rem naturalem physice praedeterminari ad operandum. Sane *b)* perpetuus mos s. Doctoris habet ut, quando in aliquo articulo aliquam conclusionem tradit et probat, ipse sibi objiciat praecipuas difficultates quibus haec conclusio impugnari solet. Si proinde, uti contendunt adversarii, ipse in articulo 7° quaestionis 3^ae de Potentia docuisset concursum Dei esse physice praedeterminantem, et si talem doctrinam ipse in responsione ad 7^m intendisset ulterius confirmare, ipse in argumento illo 7° arguisset pro sententia concedente quidem opus esse rei naturali concursu divino ad hoc ut sit plene sufficiens ad actualiter operandum, sed negante concursum divinum esse physice praedeterminantem. Quia ergo hoc non facit s. Doctor, sed in argumento illo 7° unice arguit pro sententia ponente rem naturalem per solam suam virtutem naturalem ita sibi sufficere ut non indigeat concursu Dei ad actualiter operandum, manifestum fit ipsum neque in responsione ad illud argumentum neque in conclusione quam tradit in corpore articuli docere concursum Dei esse physice praedeterminantem. Insuper *c*) probatione quae inducitur pro aliqua propositione, oportet concludi omne id quod ea propositione asseritur. Sed probatione quam in responsione citata s. Doctor inducit pro hac propositione ibi ab eo asserta : « Opus est in re naturali fieri aliquid intentionale, quo haec res actualiter agat, » ipse concludit solummodo « rei naturali conferri non potuisse quod operaretur absque operatione divina. » Tali autem conclusione statuitur quidem rem naturalem non posse operari sine operatione Dei cum ea concurrentis, at nullatenus per eam statuitur rem naturalem physice praedeterminari ad operandum per operationem Dei cum ea concurrentis. Ergo horum prius solummodo, non vero etiam horum posterius intenderat s. Doctor docere propositione qua edixerat « id quod a Deo fit in re naturali, *quo actua-*

aliquid abjicitur, est ut ponatur in eo instanti in quo adest illud quod abjicitur. Quando ergo Patres docent liberum

liter agat, esse ut intentionem solam. » Quod ceteroquin patet etiam *d*) ex ipsis hujus propositionis verbis. Ridiculum est enim id quod hic contendunt adversarii, nempe hoc inciso « quo actualiter agat, » significari a s. Doctore vim illam intentionalem quam Deus suo concursu confert rei naturali, per se et essentialiter cum actione connecti. In eo quippe inciso particula *quo*, propter hoc ipsum quod construitur cum subjunctivo, non habet vim relativam sed vim conjunctivam, ipsumque subjunctivum propter eamdem rationem habet vim modi potentialis, uti tradunt omnes latinitatis magistri. Proindeque sensus verborum s. Doctoris talis est : *Id quod a Deo fit in re naturali*, UT ACTUALITER AGERE POSSIT, *est ut intentio sola*. Sive, quod idem est, praecitatis verbis docet quidem s. Doctor vim illam intentionalem quae ex parte Dei concurrentis advenit rei naturali, esse completivam sufficientiae rei naturalis ad agendum, at nullatenus iisdem docet per illam vim rem naturalem physice praedeterminari ad agendum.

Ex hac ultima ratione *patet responsio ad primam probationem* quae fiebat ab adversariis pro secunda parte Minoris principalis syllogismi ab ipsis inducti.

Ad secundam probationem quae fiebat pro eadem parte Minoris, *respondetur concedendo* hoc inciso : *quo actualiter agat*, » denotari a s. Doctore aliquid quo vis intentionalis quae ex parte Dei concurrentis rei naturali advenit, distinguitur a virtute permanente hujus rei, sed *negando* inde concludi posse concursum Dei esse ex ejus mente physice praedeterminantem. Eo videlicet vis illa intentionalis differt juxta ipsum a virtute permanente rei naturalis, quod, quantum est per solam suam virtutem permanentem, res naturalis actualiter agere non potest, ubi vero ei supervenit praedicta vis intentionalis, eadem res naturalis jam actualiter agere potest.

Dicimus 2° : *In citata responsione ad* 7^m^ *s. Thomas non docet concursum Dei esse praevium, h. e. talem qui consistat in virtute aliqua transeunte a Deo realiter influxa causae secundae.*

Ratio est quod talis hujus responsionis interpretatio repugnat doctrinae quam s. Thomas tradit in corpore articuli. Ibi enim ipse diserte asserit illud interesse inter concursum Dei cum omni causa secunda agente et concursum solis cum corpore elementari agente, quod Deus immediate concurrit ad actionem agentium secundorum per virtutem suam increatam, sol vero concurrit ad actionem corporis elementaris per virtutem a se corpori elementari realiter influxam.

Talis tamen ratio, quae unice sumitur ex necessitate concordandi responsionem s. Doctoris ad 7^m^ cum doctrina quam ipse tradit in corpore articuli, non sufficit ad solvenda argumenta quae ex illa responsione ad 7^m^ fiunt ab adversariis pro sua sententia de concursu praevio tamquam germana ipsius divi Thomae sententia. Ut igitur interpretatio partis adversae directe confutetur et sic veritas propositionis modo enuntiatae in plenissima luce clarescat, oportet declarare quid sibi velit s. Thomas, quando in responsione praedicta ipse asserit rei naturali, quo actualiter agat, opus esse, praeter

arbitrium posse dissentire gratiae et hominem posse abjicere gratiam, ipsi aequivalenter asserunt liberum arbitrium posse

virtutem ejus nativam et permanentem, alio aliquo quod in ea fiat a Deo quodque sit ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Et primo quidem dicendum erit qualiter haec s. Doctoris verba exponantur a Suarezio et ab aliis multis nostrae sententiae fautoribus; tum propria nostra expositio afferenda erit.

Quod itaque attinet ad Suarezium, is primum opinatus est s. Thomam in solutione illa ad 7^m^ revera docuisse concursum Dei esse praevium, eum videlicet per esse illud intentionale, quod ibi dixit a Deo fieri in re naturali, quo haec actualiter agat, significasse virtutem aliquam fluentem a Deo causae secundae realiter impressam. Tradit Doctor Eximius hanc verborum divi Thomae interpretationem in Dispp. metaph., disp. 22, n. 52,— in tractatu de Vera intelligentia auxilii efficacis, cap. 40,—et in opusculo de Concursu Dei cum voluntate, cap. 11, n. 6. Quibus tamen omnibus locis ipse simul notat Doctorem sanctum in tali sententia non permansisse, sed in Summa contra gentiles et in Summa theologica, quae sunt ultimum ejus testamentum, eam tacite revocasse. Postea tamen perspexit Suarezius talem praedictae solutionis ad 7^m^ intelligentiam non esse consentaneam discursui quem s. Doctor instituit in ipso corpore articuli. Quare aliter aggressus est verba magistri angelici interpretari in suo opere de Auxiliis gratiae, lib. III, cap. 38, nn. 20-22, ubi dixit esse illud intentionale de quo loquitur doctor sanctus in praedicta solutione, esse ex ejus mente concursum Dei simultaneum in actu secundo, h. e. ipsam actionem causae secundae, prouti haec immediate fluit a Deo. Probavitque se talis verborum s. Thomae expositio multis partium Molinianarum defensoribus, inter quos etiamnum ea est valde vulgaris. Nobis tamen ea probari non potest : videtur enim per eam apertam vim inferri verbis s. Doctoris. Etenim *a)*, uti supra a nobis ostensum est, in solutione illa ad 7^m^ clarissimis verbis significat s. Thomas esse illud intentionale quod ibi ait a Deo conferri rei naturali, attendi in illa re secundum quod ea est sufficiens ad hoc ut actu operari possit; nequit ergo hoc esse intentionale esse juxta ipsum aliquid quod, sicut concursus Dei simultaneus, realiter identificetur cum actione causae secundae, quia id secundum quod causa aliqua intelligitur esse sufficiens ad actualiter operandum, pertinet ad actum primum et quia, per consequens, hoc ordine naturae et causalitatis actionem hujus causae antecedit. Itidem *b)* in eadem illa solutione ad 7^m^ clarissimis verbis significat s. Doctor praedictum esse intentionale esse proportionaliter simile motui quo instrumentum artis aliquo modo participat virtutem artis in mente artificis existentem; non esset autem illud esse intentionale proportionaliter simile tali motui, si ipsum realiter identificaretur cum actione causae secundae, quia motus quo instrumentum artis participat virtutem artis, non est ipsa actio instrumenti, sed est id unde instrumentum redditur sufficiens ad producendam operationem artis. Insuper *c)* vel propter hoc solum quod a praedicto esse intentionali virtutem perma-

ponere actum dissentiendi gratiae in eo ipso instanti in quo invitatur ad assensum per gratiam, et hominem posse abji-

nentem rei s. Doctor non eo distinguit quod est virtus, sed eo quod habet esse ratum et firmum in natura, ipse haud obscure innuit etiam esse illud intentionale pertinere aliquo modo ad virtutem qua res agit et, per consequens, illud non identificari cum actione quam res per virtutem suam agendi efficienter causat. Praeterea *d*), si stet interpretatio Suarezii quam hic refellimus, responsio s. Doctoris non satis aptatur argumento quod ipse solvere intendebat : illud enim argumentum unice procedebat de eo unde agens naturale redditur sufficiens ad hoc ut actu operari possit, et, per consequens, de aliquo pertinente ad actum primum, et non ad actum secundum. Denique *e*) sicut causis secundis, quatenus tamquam instrumenta Dei agunt ad esse, s. Doctor in responsione citata ait conferri a Deo esse aliquod intentionale, ita et sacramentis, quatenus tamquam instrumenta Dei agunt ad effectum gratiae, ipse in Q. 27 de Verit., a. 4, ad 4^{m}, et in Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, in corp. et ad 1^{m}, ait conferri a Deo esse aliquod intentionale : sed esse illud intentionale quod Deus communicat sacramentis, ipse diserte asserit esse virtutem quamdam instrumentariam; ergo etiam esse illud intentionale quod Deus communicat causis secundis, quo actualiter agant, ipse censet qualicumque ratione obire vicem cujusdam virtutis instrumentariae; est enim par ratio utrobique.

Nos itaque dicimus esse illud intentionale quod articulo 7° Quaestionis 3^{ae} de Potentia, in solutione ad 7^{m}, s. Thomas asserit a Deo fieri in re naturali, quo actualiter agat, esse aliquid actioni agentis creati praevium illudque significatu aliquo analogico posse vocari vim quamdam, non tamen illud esse virtutem aliquam a Deo realiter influxam causae secundae, sed illud de formali non superaddere causae secundae nisi meram denominationem extrinsecam provenientem a virtute Dei increata intime assistente causae secundae eidemque coagente.

Ad cujus intelligentiam considerandum est, propter hoc ipsum quod Deus increata sua virtute intime adest agenti creato ad ei coagendum ad ejus effectum, illud agens quadantenus reduci de potentia in actum, in quantum videlicet propter talem Dei assistentiam ipsum ex non potente actualiter agere ad esse talis vel talis effectus evadit potens actualiter agere ad esse ejusdem effectus. Jam vero hoc quod est *agens creatum dependenter a virtute Dei ei intime assistente posse actualiter agere ad esse talis vel talis effectus in individuo determinati*, est id quod s. Thomas in responsione citata ait fieri a Deo in re naturali per modum intentionis cujusdam habentis esse incompletum. Et recte quidem ait s. Doctor hoc non convenire rei naturali nisi per modum intentionis cujusdam, quia τὸ posse actualiter agere ad talem vel talem individuum effectum nonnisi transeunter convenit rei naturali, et quia idem illud posse, utpote non superaddens rei naturali nisi denominationem mere extrinsecam, habet esse maxime diminutum. Et quia agens creatum, in quantum sub assistentia increatae Dei virtutis agit ad esse sui effectus, agit ut instrumentum quoddam Dei, iis autem instrumentis maxime notis quae sunt

cere gratiam in eo ipso instanti in quo ei adest gratia. Et, per consequens, praedicta sua doctrina asserunt Patres per

instrumenta artis, τὸ posse agere ad proprium effectum causae principalis non convenit nisi per virtutem quamdam transeuntem eis realiter influxam a causa principali, idcirco s. Thomas praedictum esse intentionale vocat sensu analogico vim quamdam quae in re naturali fit a Deo. Sensus videlicet analogicus hujus vocis *vis* cui ipse, sic loquendo, insistit, fundatur in eo quod, sicut per virtutem quamdam eis realiter influxam a causa principali, acquiritur instrumentis artis τὸ posse actualiter agere ad effectum causae principalis, ita per assistentiam divinam, quae passive sumpta non ponit in eis nisi denominationem mere extrinsecam, acquiritur causis secundis τὸ posse actualiter agere ad esse suorum effectuum.

Esse autem talem verborum s. Thomae explicationem menti ejus conformem, liquet tum ex modo quo ipse loco citato verba sua declarat, tum etiam ex doctrina quam alibi ipse tradit.

Etenim 1° quod principio responsionis ad 7^{m} supra citatae s. Doctor exprimit dicendo « id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, esse ut intentionem solam, » hoc in fine ejusdem responsionis ipse aliter exprimit dicendo « rei naturali conferri non potuisse quod operaretur absque operatione divina. » Sed hac posteriore sua propositione ipse non ponit in re naturali agente ad esse nisi dependentiam in actualiter operando ab operatione divina. Ergo hoc solummodo et nihil aliud ipse etiam priore sua propositione ponit in re naturali. Et, per consequens, esse illud intentionale quod ipse priore illa sua propositione ait rei naturali a Deo conferri, consistit juxta ipsum in actuali sufficientia ad operandum quae rei naturali advenit ex virtute Dei increata ei assistente eique coagente. Et hoc patet : operatio enim Dei non est nisi operatio Dei immanens, quae est identice increata Dei virtus; proindeque dicere id quod dicit s. Doctor in posteriore sua propositione, agens creatum non esse sufficiens ad operandum sine operatione divina, idem est atque dicere agens creatum non esse sufficiens ad operandum sine virtute Dei increata ei assistente eique coagente.

2° In Q. 27 de Verit., a. 4, ad 4^{m}, et in Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, quaestiuncula 4^{a}, in corp., et ibid., in resp. ad 4^{m}, etiam de sacramentis docet s. Doctor eis, in quantum ut instrumenta Dei operantur ad effectum gratiae, communicari a Deo virtutem quamdam intentionalem; et tamen ex multis ejus dictis perspicuum fit virtute hac intentionali non superaddi juxta ipsum sacramentis nisi denominationem mere extrinsecam provenientem ex ordinatione divina. Ergo ex hoc praecise quod Questione 3^{a} de Pot., art. 7°, in resp. ad 7^{m}, s. Doctor asserit rei naturali, prouti ut instrumentum Dei agit ad esse, conferri a Deo vim quamdam intentionalem, colligi non potest ex ejus mente concursum divinum consistere in virtute aliqua transeunte a Deo causae secundae realiter influxa. Immo, si juxta ipsum sacramentis, quae, etiam in ordine causalitatis particularis, sunt per virtutem suam propriam prorsus improportionata producendo effectui gratiae, conferri potest ut instrumentaliter agant ad hunc effectum per vim intentionalem quae eis non superaddat

liberum arbitrium fieri posse ut cum gratia componatur actus dissentiendi gratiae sive actus abjiciendi gratiam,

nisi denominationem extrinsecam provenientem ab ordinatione divina; ergo multo magis juxta ipsum causis secundis, quae in ordine causalitatis particularis sunt per virtutem suam propriam omnino proportionatae suis effectibus, conferri potest ut instrumentaliter agant ad esse horum suorum effectuum per vim intentionalem quae eis non superaddat nisi denominationem extrinsecam provenientem a virtute Dei increata eis intime assistente eisque coagente.

Utraque consequentia argumenti est manifesta; prima autem pars antecedentis accipitur ex locis modo citatis. Secunda vero pars ejusdem antecedentis, de qua sola moveri potest dubitatio, sic multifariam probatur. — *a)* In III^{a}, q. 62, a. 1, agens de modo quo sacramenta sunt causa gratiae, ita perhibet s. Doctor: « Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis. *Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant.* ADHIBENTUR ENIM EX DIVINA ORDINATIONE HOMINIBUS AD GRATIAM CAUSANDAM. » Hoc loco motum quo sacramenta moventur a Deo tamquam instrumenta ipsius, qui motus est ipsissima illa virtus intentionalis per quam sacramenta operantur ad effectum gratiae, s. Doctor unice constituit in usu sacramentorum, prouti hic usus divinitus ordinatur ad causandam gratiam. Et, per consequens, ipse sentit per virtutem intentionalem quae sacramentis communicatur a Deo, non superaddi sacramentis nisi denominationem mere extrinsecam : nihil enim aliud quam denominatio aliqua extrinseca supervenire potest sacramentis ex hoc praecise quod eorum usus divinitus ordinatur ad causandam gratiam. — Confirmatur *b)* haec conclusio ex eo quod in Q. 27 de Verit., a. 4, ad 4^{m}, explicans quid sit motus quo sacramenta moventur a Deo quemque ibidem dicit esse virtutem quamdam intentionalem communicatam sacramentis a Deo, s. Doctor ait « motum eum attendi *secundum institutionem, sanctificationem et applicationem ad eum qui accedit ad sacramentum.* » Ex hisce enim omnibus, uti patet, non supervenit naturali usui earum rerum quae sunt sacramenta, nisi denominatio aliqua extrinseca. Insuper *c)* in III^{a}, q. 62, a. 4, ad 1^{m} : « Nihil prohibet, inquit Doctor sanctus, in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum. *Sicuti et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit ex conceptione mentis.* ET HOC MODO VIRTUS SPIRITUALIS EST IN SACRAMENTIS, IN QUANTUM ORDINANTUR A DEO AD EFFECTUM SPIRITUALEM. » Ex hisce verbis evidentissime colligitur intentum. Ita videlicet arguimus : Ex hoc quod vox sensibilis procedit ex conceptione mentis ordinantis hanc vocem ad excitandum intellectum hominis, nihil supervenit voci sensibili praeter denominationem extrinsecam provenientem ab ipsa mente ordinante; proindeque talis solummodo denominatio extrinseca, non vero virtus aliqua realiter influxa superadditur voci sensibili per virtutem illam spiritualem quam

siquidem, uti tradunt ipsimet adversarii, hoc est *componi*, « esse unum pro eodem instanti in quo est aliud. » Itidem

s. Thomas asserit voci sensibili advenire per hoc quod procedit ex conceptione mentis eam ordinantis ad excitandum intellectum hominis. Sed secundum s. Thomam hoc modo virtus spiritualis est in sacramentis ex hoc quod ordinantur a Deo ad effectum spiritualem, quo modo virtus spiritualis est in voce sensibili ex hoc quod ordinatur a mente concipiente ad excitandum intellectum hominis. Ergo secundum s. Thomam solummodo denominatio aliqua extrinseca, non vero virtus aliqua realiter influxa, superadditur sacramentis per virtutem illam spiritualem sive intentionalem quam ait eis advenire ex hoc quod ordinantur a Deo ad effectum gratiae. Ad haec accedit *d)* auctoritas Cajetani, qui in III[am], q. 62, a. 4, data opera declarans quid sit virtus illa intentionalis quam ait s. Thomas sacramentis communicari a Deo, plane tradit atque stabilit eam hujus virtutis notionem quam modo perhibuimus. Contendit videlicet hic expositor mentis s. Thomae longe perspicacissimus, virtutem intentionalem quae sacramentis confertur a Deo ut instrumentaliter operentur ad effectum gratiae, non esse ex mente s. Thomae aliquid realiter distinctum ab ipsomet usu sacramentorum, sed esse « ipsummet hunc usum, prouti ordinatur a Deo *ad effectum gratiae.* » Quod sane idem est atque contendere per virtutem intentionalem sacramentis a Deo collatam, sacramentis non superaddi juxta s. Thomam nisi denominationem extrinsecam provenientem ab ordinatione divina. Adducitque Cajetanus ad talem suam expositionem confirmandam verba quae supra recitavimus ex eodem illo articulo 62, in responsione ad 1[m] : « Vides, inquit, ex hisce verbis suum intentum concludens, vim spiritualem [h. e. intentionalem] CONSISTERE IN HOC quod sacramenta ordinantur a Deo ad effectum spiritualem. » Clariusque adhuc interpretationi quam hic defendimus, adstipulatur Cajetanus, paulo inferius, ubi ponit haec duo, scilicet α) virtutem intentionalem sacramentorum consistere in usu eorum, prouti hic venit a Deo, et β) usum sacramentorum venire a Deo per hoc praecise quod sacramenta adhibentur secundum institutionem Christi. Primum horum ipse asserit, sic dicendo : « Si his adjungas quod vis quaelibet ejusdem rationis est in sui institutione et consummatione, opinaberis quod vis regenerativa quae, in aquis inchoative posita, contenta est sola idoneitate in ablutione sacramentali, *consummative posita contenta est solo usu quo Deus ablutione illa utitur ad regenerandum. Usus siquidem, seu motus quo Deus movet illam, seu utitur actione nostra sensibili, sacramentum constituit in esse effectivo gratiae sacramentalis.* » Alterum vero praedictorum idem Cajetanus asserit hisce verbis : « Si quis aliquem ablueret aqua non animo faciendi quod facit Ecclesia, tunc sacramentalia signa et verba moverentur simplici motu tantum, utpote a solo homine, et nihil aliud efficerent nisi corporalem ablutionem. *Quum vero quis hominem abluit* SERVATIS SERVANDIS, JUXTA INSTITUTIONEM CHRISTI, *moventur tunc sacramentalia signa motu virtuoso* » [h. e. motu illo in quo superius dixerat consistere virtutem illam intentionalem quae sacramentis a Deo confertur]. Manifestum est sane per hoc praecise quod sacramenta adhibentur secundum institutionem Christi,

c) potentia ad actum aliquem per quam impossibile est poni illum actum, est potentia imaginaria, chimaerica atque adeo

nihil sacramentis advenire nisi denominationem extrinsecam; si proinde, uti hic exponit Cajetanus, secundum s. Thomam sacramentis inest vis intentionalis per hoc praecise quod ipsa adhibentur secundum institutionem Christi, necesse est fateri sacramentis per vim illam intentionalem non superaddi ex mente s. Doctoris nisi denominationem extrinsecam. At clarissime hanc esse mentem magistri angelici, declarat Cajetanus in III^{am}, q. 68, a. 4, ubi etiam explicat quomodo hoc quod est *posse instrumentaliter agere ad effectum sacramentalem*, licet nihil absolutae entitatis sacramentis superaddat, possit tamen dici secundum analogicum aliquem loquendi modum esse *virtutem* et esse *qualitatem* et alia hujusmodi. Agens videlicet ibi de vi conversiva panis et vini in corpus et sanguinem Christi quae inest verbis consecrationis : « Ut autem superius [in III^{am}, q. 62, a. 4] diximus, inquit, de virtute sacramentorum, sic consequenter nunc dicimus de virtute horum verborum, QUOD NON EST QUALITAS ALIQUA SUPERADDITA, UT RES QUAEDAM DISTINCTA AB IPSA ORATIONE SIGNIFICANTE, *sed est ipsa oratio significans, ut instrumentum Dei ad consecrationem*, ita quod oratio ipsa, puta, hoc esse corpus meum, secundum se quidem non est aliud quam enuntiatio significans hoc esse corpus meum; sed ut assumpta a Christo ut instrumentum ad consecrationem istam, est non solum enuntiatio significans, sed instrumentaliter efficiens, *quod est habere virtutem et esse etiam virtutem. Et quia esse virtutem est quoddam adventitium orationi absolute, ideo dicitur orationem habere virtutem, et virtutem esse in verbis, et virtus verborum, et similia. Et quia virtus adventitia qualitatis rationem ac nomen induit, ideo qualitas dicitur :* QUUM TAMEN SECUNDUM REM NIHIL ALIUD SIT QUAM ORATIONEM ESSE INSTRUMENTUM DEI, QUOD NIHIL ALIUD EST QUAM DEUM UTI ORATIONE INSTRUMENTALITER AD TALEM EFFECTUM. Sicut enim omnis creatura est in potentia obedientiali ad hoc quod de ea fiat quidquid Deus vult, *ita est etiam in potentia obedientiali ad hoc ut sit instrumentum Dei ad quodcumque faciendum Deus illa uti voluerit;* et sicut Deum in sacramento baptismi per Christi baptismum dedisse virtutem aquis inchoative diximus, nulla tamen qualitas propterea superaddita est aquis, et postmodum complete datur virtus aquae in actuali baptismo per hoc quod Christus in baptismo utitur illa aqua : ita in proposito verba illa potius quam alia ab ipso Christo sanctificata sunt inchoative, complete autem vim sortiuntur, quum Christus per sacerdotem illa profert ad confectionem hujus sacramenti : TALIS ENIM USUS VERBORUM EST CONSTITUTIVUS INSTRUMENTALIS EFFICACIAE IN ORATIONE QUA UTITUR, NEC OPORTET ALIQUAM SUPERAPPONERE QUALITATEM. » Et notandum est qualitatem illam superadditam quam Cajetanus hic excludit, esse « qualitatem fluentem per modum motus, » qualis est virtus intentionalis secundum Neothomistas; de tali enim qualitate sibi sermonem esse ipse expresse monuerat in III^{am}, q. 62, a. 4, ad quem locum ipse verbis citatis pro pleniore suorum dictorum intelligentia lectorem remittit.

3° In Sent. III, d. 23, q. 3, a. 1, explicans modum quo eae animae vires

intrinsece contradictoria. Sed si verba Patrum Tridentinorum, de quibus hic agitur, essent intelligenda in sensu

quae voluntati subjiciuntur, agunt ut instrumenta voluntatis ad actus quosdam liberos et supernaturaliter meritorios, ita decernit s. Thomas : « Quum in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, in quantum imperat eos secundum intentionem finis, et posterior, in quantum utitur eis in consecutione ejusdem. *Et ideo vires motae a voluntate duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius, secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Haec autem forma vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires motae a voluntate libertatem ab ea participant, vel est secundum habitum perficientem voluntatem, qui est charitas, et sic omnes habitus qui sunt in viribus motis a voluntate* [*charitate*] *perfecta, participant formam charitatis.* Haec tamen forma, » etc.

Ex hoc testimonio tale enascitur argumentum. Ex imperio voluntatis non fluit ad vires animae voluntati subditas vis aliqua eis realiter influxa a voluntate, sed solummodo denominatio quaedam extrinseca. Et tamen quia τὸ posse agere ad actus suos, prouti hi sunt liberi et meritorii, non convenit viribus animae quae sunt aliae a voluntate, nisi dependenter ab hoc quod agant ex imperio voluntatis, tamquam instrumenta quaedam ipsius, idcirco s. Thomas asserit praedictas vires *pati* a voluntate in eas *agente*, et voluntatem eisdem *imprimere suam similitudinem*, et hanc similitudinem in eis *receptam* esse *formam aliquam* consistentem vel *in participatione libertatis* vel etiam *in participatione habitus charitatis voluntatem perficientis*. Quae omnia patet ab eo dici secundam analogicam quamdam similitudinem quae, quantum ad dependentiam quam habent in agendo a movente aliquo superiori, intercedit inter praedictas vires et ea instrumenta quibus τὸ posse agere ad effectum causae principalis non advenit nisi per virtutem eis ab agente principali realiter influxam. Ergo, pari ratione, potest intelligi s. Thomam sensu aliquo analogico locutum esse, quando propter hoc quod τὸ posse actualiter agere ad esse suorum effectuum non convenit causis secundis, nisi secundum quod operantur cum actuali dependentia a Deo, tamquam instrumenta quaedam ipsius, ipse dixit Q. 3 de Pot., a. 7, in resp. ad 7^{m}, in causis secundis, quo actualiter agant, fieri aliquid a Deo, et hoc esse vim quamdam intentionalem habentem esse incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Et, per consequens, ex hisce ejus verbis, quibus ceteroquin in materia concursus divini nonnisi semel usus est, non potest deduci concursum Dei esse secundum ipsum praevium, h. e. talem qui consistat in virtute aliqua transeunte a Deo reali et physico influxu causae secundae immissa. Sed, contra, tum propter usum loquendi s. Doctoris qui modo notatus est, tum propter doctrinam quam de concursu divino ipse tradit in corpore articuli, necessario dicendum est vim illam intentionalem quam ipse ait communicari a Deo causae secundae, non consistere secundum eum nisi in τῷ *posse agere actualiter*, prouti illud formaliter convenit causae secundae beneficio increatae Dei virtutis huic causae intime assistentis eique

diviso, potestas dissentiendi et abjiciendi gratiam quae illis verbis libero arbitrio adseritur, esset potentia ad actus dis-

coagentis, et sic ex ejus mente per praedictam vim intentionalem non superaddi causae secundae nisi denominationem extrinsecam provenientem a virtute Dei increata causae secundae intime assistente.

Consimilis est conclusio quae deducitur 4° ex modo quo s. Thomas loquitur de phantasmatibus, prouti in virtute intellectus agentis imprimunt in intellectum possibilem. Inde videlicet ita arguimus : Manifestum est phantasmata habilitari ad imprimendum species in intellectum possibilem non per aliquam virtutem eis realiter influxam ab intellectu agente, sed per insitam virtutem intellectus agentis eis intime assistentem. Et, per consequens, manifestum est hoc quod est *phantasmata posse actualiter imprimere in intellectum possibilem*, non superaddere phantasmatibus nisi denominationem extrinsecam provenientem a virtute intellectus agentis eis intime assistentis eisque coagentis. Et tamen hoc quod est phantasmata posse actualiter imprimere in intellectum possibilem, s. Thomas assimilat virtuti alicui transeunti in phantasmatibus receptae : dicit enim in Lib. II cont. Gent., c. 77, intellectum agentem « agere in phantasmata » et ea « facere intelligibilia in actu, » et actionem qua ea facit intelligibilia in actu « praecedere receptionen specierum in intellectu possibili. » Ergo, pari ratione, hoc quod est « causam secundam *posse actualiter agere ad esse*, potuit s. Doctor assimilare virtuti alicui transeunti in causa secunda receptae, etiamsi ipse existimavit per tale posse non superaddi causae secundae nisi denominationem extrinsecam ab increata virtute Dei ei intime assistente. Et, per consequens, ex eo quod ipse dicit in Q. 3 de Pot., a. 7, ad 7m, a Deo fieri aliquid in re naturali quo haec actualiter agat, et hoc esse virtutem quamdam intentionalem habentem esse incompletum, non potest deduci concursum Dei consistere ex ejus mente in virtute quadam transeunte a Deo realiter influxa causae secundae.

Ex dictis accipitur solutio argumentorum quae ab adversariis fiebant pro prima parte Minoris principalis sui syllogismi.

Ad 1m *dicitur* ex eo quod s. Thomas ait « esse illud intentionale » de quo loquitur loco citato, fieri in causa secunda, *ad summum* posse deduci « esse illud intentionale » esse aliquid praevium actioni causae secundae, at nullatenus inde deduci posse per illud esse superaddi causae secundae virtutem aliquam transeuntem ei realiter influxam, et non meram denominationem extrinsecam provenientem a virtute divina causae secundae intime assistente eique coagente.

Ad 2m *dicitur* falsum esse suppositum adversariorum. Non enim, uti ipsi supponunt, in hoc inciso « quo actualiter agat, » particula « *quo* » habet vim relativam, sed vim conjunctivam; proindeque praedicto inciso significat solummodo s. Thomas *esse* illud intentionale quod ait causae secundae advenire a Deo, requiri ad hoc ut causa secunda actualiter agere possit; at nullatenus eodem inciso significat per esse illud intentionale superaddi causae secundae absolutam aliquam realitatem qua tamquam *principio quo agendi* causa secunda esse suo effectui influat.

sentiendi et abjiciendi gratiam per quam impossibile esset poni illos actus. Neque enim per talem potentiam possent

Ad 3^m^, 4^m^ *et* 5^m^ *dicitur*, *τὸ posse actualiter agere ad esse*, in quo consistit esse illud intentionale quod a Deo fit in causa secunda, vocari a s. Thoma vim sive virtutem, non proprie, ac si videlicet ipse existimaret tale posse formaliter advenire causae secundae per virtutem aliquam transeuntem ei a Deo realiter influxam, sed sensu illo analogico qui supra explicatus est.

Ad 6^m^ *dicitur*, sicut ad 1^m^, ex praemissis hujus argumenti solummodo haberi intentionem illam quae transeunter advenit causae secundae, esse aliquid praevium operationi causae secundae requirique ad hoc ut causa secunda sit plene sufficiens ad actualiter agendum; hoc autem totum verificari posse, etiamsi per eam intentionem non superaddatur causae secundae nisi denominatio extrinseca a virtute Dei increata ei intime assistente eique coagente.

II. **Secundus locus** adducitur ex eadem Quaest. 3 de Pot., a. 7, ad 3^m^. Ibi s. Thomas ita sibi objicit : « Si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operantur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem : unitas enim operationis attestatur unitati naturae; unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes; creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter non est possibile quod sint operationes diversae : nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari, quum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur. » Solutio ejus est : « Dicendum quod in operatione qua Deus operatur, movendo naturam, non operatur natura : sed naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin Deus et natura ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

Inde ita arguunt adversarii : Verbis citatis aperte docet S. Thomas praeter operationem naturae, quae simul est operatio virtutis divinae, intervenire in concursu divino aliam operationem qua Deus ita operatur, movendo naturam,ut in hac ejus operatione nullatenus communicet natura. Sed haec ipsius doctrina nequit intelligi de operatione qua Deus movet naturam per concursum dumtaxat simultaneum : quum enim ista operatio sit a natura et a Deo, de ea nullatenus verificatur « quod in ea operatione qua Deus operatur, movendo naturam, non operatur natura. » Ergo haec ejus doctrina necessario intelligenda est de concursu praevio, h. e. de motione aliqua virtuosa quam Deus, antecedenter ad actionem causae secundae, huic causae immittit et in cujus receptione ea causa se habet mere passive.

Respondetur 1° *transmittendo totum*, quia, etiamsi argumentum factum efficaciter concluderet, a s. Thoma poni Deum suo concursu virtutem aliquam fluentem realiter imprimere causae secundae, non tamen ex hoc haberetur esse admissas a s. Thoma praedeterminationes physicas. Uti enim jam saepe monuimus, non idem est concursum Dei esse praevium atque eumdem Dei concursum esse physice praedeterminantem.

Respondetur 2° *concedendo Majorem* et, *transmissa Minore*, *negando sim-*

poni actus dissentiendi et abjiciendi gratiam eo tempore quo adest gratia, quia sic jam verificaretur sensus compositus,

pliciter consequentiam. Ut enim teneat consequentia argumenti, oportet supponere operationem qua Deus operatur, movendo naturam, esse vel concursum Dei simultaneum vel concursum Dei praevium; jam vero haec suppositio est simpliciter falsa. Praedicta videlicet Dei operatio neque est influxus in effectum causae secundae, qui solus proprie vocatur concursus Dei simultaneus, neque etiam est influxus in causam secundam, qualis est concursus ille praevius qui ab adversariis defenditur, sed est operatio Dei immanens; hac videlicet sua operatione Deus *active movet* causas secundas, eis intime assistendo eisque coagendo. Et quidem de tali solummodo Dei operatione s. Thomam loqui in verbis unde contra nos arguunt adversarii, liquet ex doctrina quam ipse tradit in Sent. III, d. 23, q. 3, a. 1, quaestiuncula 1ª. Ibi videlicet agens de ea operatione qua Deus per modum primi agentis *movet omnes causas secundas* ad earum actiones, ait eam esse unam dumtaxat et per eam unam existentem firmari omnes actiones causarum secundarum. Quod ejus assertum non verificatur nisi de sola operatione Dei immanente; de influxu enim aliquo Dei in causis secundis recepto nequit dici eum esse unum : quandoquidem talem influxum, si revera admittendus foret, oporteret multiplicari pro multiplicatione causarum in quibus reciperetur. En ipsa verba s. Doctoris : « Actio primi agentis est et prior et posterior. *Prior in movendo,* quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, *quae quum sit una, communiter omnes firmans,* specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius, sicut *uno praecepto* ducis praecipientis bellum, unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis. Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium, et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. »

Adstipulatur interpretationi modo datae princeps Thomistarum, Capreolus, qui in Sent. II, d. 1, q. 2, concl. 6ª, ad 1ᵐ Durandi, defendens et explicans doctrinam quam tradit s. Thomas in testimonio ab adversariis adducto, diserte asserit in concursu Dei non intervenire nisi unam actionem exteriorem, et hanc esse actionem causae secundae immediate procedentem tam a Deo quam ab agente secundo, nihilominus tamen esse ibi duplicem actionem, quia praeter actionem illam exteriorem communem Deo et creaturae, Deus ibi agat actione sua immanente. « Effectus, inquit, qui immediate procedit a Deo et immediate a creatura, procedit unica actione exteriore Dei et creaturae : *sed procedit duplici actione sic, quia praeter exteriorem actionem communem primae causae et secundae, Deus agit actione immanente, quae est divina substantia cum respectu ad creaturam.* » Et paulo inferius : « *Non ponimus quod actio exterior primae causae sit alia ab actione causae secundae, sed quod actio immanens causae primae, quae est suum velle, alia est ab actione exteriore causae secundae...* Quod autem dicit [Durandus] quod actio est eadem realiter cum suo termino, conceditur de actione transeunte modo superius exposito, non autem de immanente, quae habet terminum extra

nec proinde gratia esset ab intrinseco efficax : quod contrariatur suppositioni factae. Neque etiam per eamdem poten-

agens. *Ideo non ponimus ibi duas actiones transeuntes proprie,* sed unam immanentem in Deo, et aliam transeuntem a causa secunda in effectum. »

In responsione superius data transmisimus Minorem argumenti nobis objecti ; quia, licet ea Minor, intellecta de concursu Dei simultaneo passivo, vera sit, ea tamen, intellecta de concursu Dei simultaneo activo, falsa est : concursus enim Dei simultaneus activus est operatio Dei immanens, in qua non operatur causa secunda, uti per se est manifestum.

III. **Tertius locus** adducitur ex eadem Quaest. 3 de Pot., a. 7, ubi n. 13, s. Thomas tale argumentum inducit contra conclusionem acticuli : « Voluntas est domina sui actus. Hoc autem non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante ; quum voluntas nostra non sit domina divinae operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante. » Ejus responsio est : « Ad decimumtertium dicendum quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, *sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam,* et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. »

Consimilis est locus quem afferunt adversarii ex 1ª IIae, q. 10, a. 4, ubi ita loquitur Angelicus : « Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus eam movet *quod non ex necessitate ad unum determinat,* sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. »

Contendunt adversarii utroque loco a s. Thoma doceri voluntatem ad omnes suos actus physice praedeterminari a Deo. Nituntur que hanc suam interpretationem hisce rationibus adstruere : *a)* Dicendo locis citatis Deum sic movere voluntatem ut eam non ex necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, clare significat s. Doctor Deum determinare quidem ad unum voluntatem, non tamen tali determinatione ad unum quae sit necessitans, cujusmodi determinatione ipse determinat naturam ; proindeque ipse praedicto suo modo loquendi distinguit inter duplicem determinationem ad unum a Deo causis secundis obvenientem, unam quae determinet *per modum necessitatis,* et tali modo ipse ponit agentia naturalia motione divina determinari ad unum, alteram vero quae determinet *per modum liberi,* et tali modo ipse ponit agentia libera motione divina determinari ad unum. Sane *b)* quando in 1ª IIae, q. 10, a. 4, in argumento : « Sed contra », et in respp. ad 1um et ad 3m, s. Doctor ait « Deum non ex necessitate voluntatem movere, » ipse, uti patet ex ejus scopo et ex contextu et ex corpore articuli et ex articulo 6o quaestionis 9ae proxime praecedentis, intendit dicere Deum movere quidem voluntatem, sed non ex necessitate. Ergo, a pari, quando ibidem, in corpore articuli, eadem utens enuntiationis forma, ipse asserit Deum « non ex necessitate voluntatem determinare ad unum, » ipse intendit dicere Deum determinare quidem voluntatem ad unum, sed non ex necessitate. Et sicuti in eodem articulo, in resp. ad 1m, ipse hoc quod est « a Deo ex necessitate

tiam possent poni actus dissentiendi et abjiciendi gratiam eo tempore quo jam non adest gratia, quia, uti supra dictum

moveri, » opponit huic quod est « a Deo libere moveri, » prius horum de voluntate negans et posterius de voluntate affirmans, ita ipse intelligendus est hoc quod est « a Deo ex necessitate determinari ad unum », opponere huic quod est « a Deo libere determinari ad unum, » et horum prius de voluntate negare, posterius vero de voluntate affirmare. Immo *c*) vel propter hoc solum quod haec duo : « voluntatem non ex necessitate moveri a Deo, » et «voluntatem non ex necessitate determinari ad unum a Deo» s. Doctor accipit locis citatis tamquam quaedam inter se convertibilia, perspicue elucescit secundum ipsum idem esse « voluntatem moveri ad aliquid a Deo » et « voluntatem determinari ad unum a Deo, » et, per consequens, omnem motionem qua voluntas movetur ad aliquid a Deo, esse ex ejus mente physice praedeterminantem.

Respondetur. negando simpliciter assertum adversariorum, eo quod contrariatur tum doctrinae alibi a s. Doctore traditae, — tum consequentiae ejus sermonis in ipsis locis citatis. — tum responsioni quam adhibet ad 12^{m} in ipsomet illo articulo unde primus locus desumptus est, — tum denique interpretationi veteris scholae Thomisticae.

Etenim 1° multis suorum operum locis, quorum aliqui superius, § VI, sub littera E, a nobis allati sunt, expressis verbis docet s. Thomas determinationem sui actus non advenire libero arbitrio creato ab alio determinante, sed solummodo a seipso. Nequit autem supponi a tali sua doctrina tam frequenter et tam diserte a se inculcata s. Doctorem descivisse in duobus illis testimoniis unde adversarii modo contra nos arguunt; proindeque oportet dicere, quando ipse ibi asserit Deum sua motione voluntatem non ex necessitate ad unum determinare, eum hisce suis verbis vim physice praedeterminativam non intendere motioni divinae tribuere sed ab ea excludere.

Quam revera esse ejus mentem palam fit 2° ex consequentia ejus sermonis in duobus locis citatis. Nam in primo testimonio, explicans quid necessarium sit ut voluntas non ex necessitate determinetur ad unum : « Et ideo, inquit, determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. » Ubi plane removet a motione qua Deus movet voluntatem, omnem vim physice praedeterminativam ad unum. Et hoc patet : voluntas enim quae a Deo sit physice praedeterminata ad suum actum, non potest, prouti sic est praedeterminata, se flectere in oppositum illius ad quod Deus eam praedeterminat, et, per consequens, de voluntate, prouti est physice praedeterminata, falsum est dicere in ejus potestate relinqui determinationem ejus actus. In altero vero testimonio hanc conclusionem : « Deus sic movet voluntatem ut eam non ex necessitate ad unum determinet, » s. Thomas infert ex duobus quae praemiserat, quorum unum est, « ad providentiam Dei non pertinere naturas rerum corrumpere, sed *servare*, ideoque eum omnia movere secundum eorum conditionem,» alterum vero est, naturam liberam voluntatis in hoc consistere « quod est activum principium *non determinatum ad unum*. » Sed ex his oportebat inferre, a voluntate, prouti est suarum actionum prin-

est, nemo potest dissentire gratiae eo tempore quo per gratiam non invitatur ad assensum, vel abjicere gratiam eo

cipium, h. e. prouti est in actu primo, etiam omnino proximo et expedito, non auferri per motionem divinam naturalem hanc ejus conditionem in eo sitam quod non est determinata ad unum. Hoc est ergo quod s. Thomas praedicta sua conclusione affirmare intendit, et, per consequens, ea conclusione ipse excludit a voluntate omnem antecedentem determinationem ad unum, h. e. omnem praedeterminationem physicam.

Sed talem rationem argumentandi impugnat auctor nuperi operis inscripti : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » dicens in hujus sui operis parte II, cap. 4, art. 5, pp. 165-167, eam procedere ex falso intellectu horum s. Doctoris verborum : « voluntas est activum principium non determinatum ad unum ». Ad quod probandum affert hoc testimonium ex libro II cont. Gent., c. 82 : « Ad utrumlibet esse, alicui virtuti potest convenire dupliciter : uno modo ex parte sui, alio modo ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem per quam ad unum determinetur ; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum consecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest : sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumque oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a Deo. Nam finis ejus a nullo aliorum dependet, quum tamen ipsa fini suo sit perfectissime unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere. »

Huic itaque testimonio innixus, sic aggreditur praefatus auctor interpretationem verborum s. Thomae de quibus modo agitur. Ait in voluntate creata duplicem indeterminationem ad utrumlibet distinguendam esse, unam quae ei conveniat ei parte sui, et hanc provenire ex potentialitate voluntatis, alteram quae ei conveniat ex parte ejus ad quod dicitur, et hanc provenire ex eo quod perfecta operatio voluntatis a neutro oppositorum dependet : inde videlicet fieri ut unum oppositorum voluntas sic praeaccipiat ut aliud eligere possit. Porro priorem indeterminationem, quae potentialis est, non esse de essentia libertatis, sed, contra, ad hoc ut voluntas actu libere agere possit, eam a voluntate auferendam esse, quia nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu ; per hoc autem eam a voluntate auferri, quod Deus motione sua, qua voluntatem reducit de potentia in actum, eam determinet ad unum. Posteriorem vero indeterminationem esse de essentia libertatis ; ideoque eam manere in voluntate, etiam postquam motione divina voluntas jam ad unum determinata est ex parte sui : de tali igitur modo se habendi indeterminate ad utrumlibet solummodo loqui s. Doctorem, quando ait Deum movere voluntatem consentanee ad naturam suam liberam

tempore quo non habet gratiam. Nisi ergo dicere velimus Synodum Tridentinam non tribuisse libero arbitrio divinitus

in hoc consistentem quod voluntas est principium activum non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa. (Cf. etiam Didacus Alvarez, De auxiliis divinae gratiae, disp. 116, n. 4.)

At vero, quum tali ratione argumentum superius propositum infringere conatur adversarius, ipse ad sensum a mente divi Thomae plane alienum trahit doctrinam quam de duplici modo se habendi ad utrumlibet s. Doctor tradit in libro II cont. Gent, c. 82. Ad cujus evidentiam considerandum est s. Doctorem eo loci loqui de esse ad utrumlibet, prouti semper provenit ex defectu alicubi invento. Adeo ut hoc quod est « virtutem aliquam esse ad utrumlibet ex parte sui, » ipse ibi accipiat pro eo quod est « virtutem illam esse ad utrumlibet ex defectu ipsius virtutis, » hoc vero quod est « virtutem aliquam esse ad utrumlibet ex parte ejus ad quod dicitur, » ipse ibi accipiat pro eo quod est « virtutem illam esse ad utrumlibet ex defectu illius respectu cujus se habet ad utrumlibet. » Patet assertum — tum *a)* ex declaratione horum terminorum quam ipse s. Doctor loco citato affert — tum *b)* ex eo quod in I^a, q. 19, a. 3, ad 4^m, ipse eamdem distinctionem insinuat, dicens. « quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, *non accidere ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem*, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas divina. »

Quando ergo in capite illo 82° libri II contra Gentiles ipse ait « ad utrumlibet esse, alicui virtuti posse convenire dupliciter, uno modo ex parte sui, alio modo ex parte ejus ad quod dicitur, » perinde est atque si assereret aliquam virtutem posse esse ad utrumlibet vel ex defectu ipsius virtutis vel ex defectu objecti circa quod virtus versari potest. Ex hoc autem non habetur id quod sine ulla probatione adversarius supponit verbis s. Doctoris virtualiter expressum esse, nempe non aliter possibile esse *voluntatem non esse ad utrumlibet ex parte sui*, nisi secundum quod per perfectionem suae virtutis, quam jam complete consecuta sit, ipsa antecedenter ad suum actum sit ex parte sui determinata ad unum oppositorum. Sive, quod idem est, inde non habetur id quod inde esse consequens adversarius gratis supponit, nempe voluntatem, quamdiu non habet ultimum complementum suae virtutis, simul esse ad utrumlibet ex parte sui et ex parte ejus ad quod dicitur. Sed contra, inde habetur voluntatem esse quidem ad utrumlibet, idque ita ut, priusquam ipsa se libere determinaverit, nullo pacto sit determinata ad unum ; quod tamen tali modo sit ad utrumlibet, *id non provenire ex ejus defectu. sed ex defectu eorum circa quae se habet ad utrumlibet.* Sane *a)* clare significat s. Doctor *ex perfectione* voluntatis provenire quod circa objectum quod non habeat necessariam connexionem cum bono ejus perfecto, ipsa se habeat ad utrumlibet, immo in L. III cont. Gent., c. 73, expressis verbis hoc ipse edisserit, dicens « ex perfectione voluntatis provenire quod ipsa sit contingens ad utrumlibet. » Non igitur dici potest ex ipsius sententia voluntatem creatam esse ad utrumlibet ex parte sui, nisi imponi ei velit haec propositio in terminis implicans : Quod voluntas est ad utrumlibet, hoc est ex ejus imperfectione,

moto et excitato nisi potentiam aliquam mere chimaericam, necesse est fateri potentiam illam dissentiendi et abjiciendi

et nihilominus hoc est ex ejus perfectione. Itidem *b*) si voluntas, propter hoc ipsum quod consecuta est ultimum complementum suae virtutis, jam antecedenter ad suam propriam determinationem determinata est ad unum oppositorum et hoc solummodo modo non est ad utrumlibet ex parte sui ; ergo quia voluntas divina per ipsam suam essentiam habet totam perfectionem suae virtutis, ipsa in eo signo rationis in quo nondum intelligitur seipsam libere determinasse, jam erit determinata ad unum oppositorum in iis quae sunt alia ab ipsa. Sed consequens non solum est absurdum, sed expresse excluditur a s. Doctore. Difficultas enim quam verbis adductis ex L. II cont. Gent., c. 82, ipse solvere nititur, ex eo unice nascebatur quod capite 81 immediate praecedente ipse docuerat, voluntatem divinam, quantum est ex se, h. e. quantum est ex essentiali sua perfectione, non magis esse determinatam ad unum oppositorum quam ad aliud in iis quae sunt alia ab ipsa. Non ergo s. Doctor ponit voluntatem antecedenter ad hoc quod habeat ultimum suae virtutis complementum, esse ad utrumlibet ex parte sui.

Dicendum est ergo, quando Angelicus in libro II cont. Gent., c. 82, asserit duplicem esse modum quo virtus aliqua possit se habere ad utrumlibet, de mente ejus esse assignare differentiam quae intercedit inter modum quo potentiae quaedam quae sunt aliae a voluntate, se habent ad utrumlibet, et modum quo voluntas se habet ad utrumlibet. Et quidem tale esse ejus intentum, liquet etiam ex eo quod loco citato, illustrans definitionem virtutis se habentis ad utrumlibet ex parte sui, ipse affert in exemplum modum quo intellectus se habet ad utrumlibet, illustrans vero definitionem virtutis se habentis ad utrumlibet ex parte ejus ad quod dicitur, ipse affert in exemplum modum quo agens voluntarium se habet ad utrumlibet.

Nec vero ex eo quod s. Thomas loco citato docet omne quod est ad utrumlibet ex parte sui, esse in potentia, deduci potest secundum ipsum voluntatem creatam, in qua est potentialitas, esse ad utrumlibet ex parte sui. Sophisma enim consequentis committitur, quum ita arguitur, quia, licet teneat haec consequentia : Est ad utrumlibet ex parte sui, ergo est in potentia, non tamen tenet ratio inversa concludendi : Est in potentia, ergo est ad utrumlibet ex parte sui. Quare fatemur in voluntate creata esse potentialitatem, ideoque eam, ut actu agere possit, indigere reduci de potentia in actum, sed negamus eam per hoc quod reducitur de potentia in actum, praedeterminari ad unum. Addimusque hoc quod est « esse in potentia ad utrumlibet ex parte ejus ad quod dicitur, » non per se sed per accidens conjungi in aliquo, h. e. in voluntate creata, cum potentialitate. Ideoque dicimus s. Thomam ex eo quod Deus non est ad utrumlibet nisi ex parte ejus ad quod dicitur, verissime loco citato inferre non propter hoc quod voluntas divina est ad utrumlibet, dici posse eam esse in potentia ad utrumlibet.

3° Hac sua propositione : « Deus non ex necessitate voluntatem ad unum determinat, » non intendi asseri a s. Thoma voluntatem physice praedeterminari a Deo, clarissime liquet ex eo quod in eadem illa Q. 3 de Pot., a. 7,

gratiam de qua loquitur Concilium, esse intelligendam in sensu composito et non in sensu diviso. *d*) Patres defi-

ubi respondendo ad argumentum 13[m] praedictam propositionem enuntiat, ipse in solutione argumenti 12[i] immediate praecedentis diserte excludit a voluntate omnem antecedentem determinationem ad unum. Ita videlicet ibi loquitur : « Dicendum quod Deus non dicitur reliquisse hominem in manu consilii sui, quin in voluntate operetur, sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, *ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis* : quod quidem dominium naturae non dedit, *quum per suam formam sit determinata ad unum.* » Ubi planum est eum removere a voluntate omnem praeviam determinationem ad unum : idem enim est « non obligari ad alteram partem contradictionis », atque « non determinari ad unum ; » unde haec duo s. Thomas loco modo citato usurpat tamquam quaedam inter se convertibilia. Quod et facit in Q. 24 de Verit., a. 2, ad 5[m], ubi ita sibi objicit : « Illud dicitur liberum, *quod non est obligatum alicui.* Sed anima bruti *non est obligata ad alterum oppositorum, quia potentia ipsius non est determinata ad unum*, sicut potentia rerum naturalium, quae semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium. » Responsio ejus est : « Dicendum quod quamvis potentia motiva in brutis *non sit determinata ad unum*, tamen judicium eorum de agendis *est determinatum ad unum.* »

Nec valet quod hic regerit auctor nuperi operis inscripti : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae », dicens loco supra citato, p. 173, s. Thomam quando ait voluntatem non esse obligatam ad alteram partem contradictionis, excludere a voluntate antecedentem obligationem ad unum quae importet impositionem necessitatis absolutae, non vero antecedentem obligationem ad unum quae importet impositionem necessitatis conditionatae. Hoc non valet, inquam, quia, uti jam saepe monuimus, propositionis negativae ea est indoles ut per eam removeatur a subjecto omnis modus habendi prædicatum, et quia, per consequens, quando s. Thomas universaliter negat voluntatem esse obligatam ad alteram partem contradictionis, ipse a voluntate excludit omnem omnino modum antecedentis obligationis ad unum. Et quandoquidem ipse idcirco removet a voluntate omnem antecedentem obligationem ad unum, quia talis obligatio repugnat dominio voluntatis in suos actus, quod autem repugnat dominio voluntatis in suos actus, hoc inducit necessitatem absolutam et non mere conditionalem, necesse est concludere ex ejus mente omni antecedente obligatione ad unum imponi voluntati necessitatem absolutam.

4° Haec verba : « Deus voluntatem non ex necessitate ad unum determinat, » veteres Thomistae ita interpretati sunt ut dicerent iis negari omnem antecedentem voluntatis determinationem ad unum. Sic v. g. Petrus de Bruxellis, O. P., auctor ineuntis seculi XVI, idemque « divi Thomae doctrinae interpres et propugnator acerrimus, » postquam in suo commento in Lib. II Physic., q. 1, a. 5, retulisset et asseruisset doctrinam quam tradit Angelicus in Q. 3 de Pot., a. 7, inducit contra hanc doctrinam hoc argumentum : « Tunc voluntas non esset libera, quia non potest agere nisi supposita actione Dei ; sed non est in sua potestate quod Deus agat. » Solvit autem

niendo hominem posse dissentire gratiae eumdemque posse a se abjicere gratiam, agunt contra Calvinum, cujus errorem

argumentum, recurrendo ad ipsissima illa verba s. Thomae in quibus contendunt adversarii clare contineri suum systema praedeterminationis physicae. « Dicit s. Thomas, Q. 3 de Pot., a. 7, ad 13^m, inquit, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae. *sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet.* Et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. *Sed contra,* voluntas, quantum est de se, est indifferens ad plures actus ejusdem speciei, QUOD ERGO PRODUCIT HUNC ET NON ILLUM, HOC EST QUIA A DEO DETERMINATUR. NEGATUR CONSEQUENTIA, SED HOC EST EX LIBERTATE VOLUNTATIS. »

Restat tamen explicandum cur s. Thomas in duobus illis locis supra objectis ex Q. 3 de Pot., a. 7, et I^a II^ae, q. 10, a. 4, non simpliciter dixerit Deum non determinare voluntatem ad unum, sed interposuerit haec verba « ex necessitate. » Non uno modo hujus ratio assignatur a Molinianis. Sunt inter eos qui dicant propterea Doctorem sanctum addidisse haec verba « ex necessitate, » ut distincte et explicite efferret momentum quod in omni determinatione ad unum aliunde adveniente implicite latet; ipsum videlicet hoc addito « ex necessitate, » non contraxisse sed explicasse notionem antecedentis determinationis ad unum, ideoque ex ejus mente particulam « non » ita afficere totum hoc complexum : « ex necessitate ad unum determinat » ut afficiat etiam ultima hujus complexi verba per se et solitarie sumpta, h. e. haec verba : « ad unum determinat. »

In idem ferme redit explicatio quam affert Suarez, qui in suo opusculo : « De vera intelligentia auxilii efficacis, » cap. 40, ait s. Doctorem hac sua propositione : « Deus voluntatem non ex necessitate ad unum determinat, » ideo negasse necessitatem ut determinationem etiam negaret. Fundatque talem explicationem Doctor Eximius in ipsa constructione verborum praedictae propositionis s. Thomæ. « Si divus Thomas dixisset, inquit : *Deus determinat voluntatem ad unum, non ex necessitate,* haberet locum illa interpretatio [Neothomistarum] : non autem sic dixit, sed anteposuit negationem, dicens : *non ex necessitate determinat,* utrumque plane negans juxta naturam negationis » [h. e. aeque negans determinationem atque necessitatem].

At vero talis verborum s. Thomae explicatio est insufficiens ; ratio vero in qua eam fundat Suarez, est simpliciter falsa. Sicut enim dicit s. Doctor locis citatis « Deum non ex necessitate determinare ad unum voluntatem, » ita tum iisdem locis tum alibi frequentissime ipse asserit « Deum non ex necessitate movere voluntatem, non ex necessitate eam inclinare, non ex necessitate eam immutare; » hisce autem posterioribus propositionibus ipse non intendit negare Deum movere, inclinare, immutare voluntatem ; ergo neque priore propositione ipse intendit negare id quod in ea vult significari hisce verbis : « ad unum determinat. »

Nos itaque dicimus in praedicta propositione hoc addito « ex necessitate » verba : « ad unum determinat, » alienari a proprio suo significatu, ita ut

proscribere intendunt. Si proinde hae eorum definitiones intelligendae sint in sensu diviso, oportet dicere Calvinum

ratione hujus additi ea verba stent pro hoc quod est « *Deum sua immanente volitione esse causam efficacem cur determinatio qua ipsa libera voluntas se determinat ad unum, revera sequatur.* Sive enucleatius, hisce verbis : « determinat ad unum. » intendit dicere Doctor angelicus immanentem illam Dei volitionem qua Deus ab aeterno decrevit talem vel talem determinatam actionem fieri a voluntate creata et qua in tempore in eamdem actionem ipse immediate influit, ita efficaciter inferre hanc actionem, ut primaria ratio cur voluntas creata se in tempore ad talem actionem determinet, non sit repetenda ex libero arbitrio creato, sed ex efficacia aeternae illius et immanentis Dei volitionis. Hoc vero addito : « non ex necessitate », ipse intendit dicere efficaciam illius immanentis Dei volitionis qua Deus in tempore active movet voluntatem creatam ad ipsius actionem, non provenire ex praecisa ratione physicae causalitatis voluntatis divinae, sive ex physica aliqua praedeterminatione a voluntate divina immissa voluntati creatae, sed ex eo quod Deus per immanentem suam volitionem non decrevit ut talis determinata actio in talibus determinatis circumstantiis eliceretur a voluntate creata, nisi dependenter a praescientia sua conditionata ei ostendente fore ut si in talibus circumstantiis ipse concursum suum in actu primo voluntati creatae offerret, voluntas creata se revera ad talem actionem libere determinatura esset. Et propter talem sensum hujus additi « ex necessitate, » diximus eo addito verba : « ad unum determinat, » a proprio suo significatu alienari. Nec vero ab usu loquendi alienum est ea verba usurpare in improprio illo sensu quem hic eis attribuimus. Nam et inter homines aliquis dicitur determinare alium ad aliquam actionem, quando consilio, suasione, imperio, minis, aliisve modis *moraliter* movendi ipse in causa est cur ad eam actionem alius homo se revera libere determinet. Multo ergo magis Deus potest dici determinare voluntatem ad operationes ejus bonas, quandoquidem, uti dictum est, ipse aeterna sua volitione immanente qua in tempore active movet voluntatem creatam ad ipsius actiones bonas, causa est efficax cur ad eas operationes voluntas creata se revera in tempore libere determinet.

Ceterum tali sensu haec verba : « ad unum determinat, » revera accipi a s. Doctore in propositione praedicta, patet 1° ex eo quod eum sensum exigit solutio argumenti ad quod respondebat s. Doctor in Q. 3 de Pot., a. 7, et ad cujus solutionem ipse sibi viam struebat in Ia IIae, q. 10, a. 4. Contendebatur eo argumento Deum ex necessitate movere voluntatem, quia ex una parte operatio Dei, h. e. immanens illa Dei volitio qua Deus ab aeterno determinavit influere in actionem voluntatis creatae, non est in potestate voluntatis creatae, et quia ex alia parte ea Dei operatio efficaciter causat actionem voluntatis creatae. Assumptionem hujus argumenti, quae verissima est, negare non poterat s. Doctor ; oportebat ergo ab eo negari ejusdem argumenti consequentiam, dicendo, cum hoc quod aeterna determinatio voluntatis divinae est causa efficax actionis qua voluntas creata se determinat in tempore, stare posse quod actio voluntatis creatae non sit necessaria, sed libera.

sensisse hominem ne in sensu quidem diviso posse dissentire gratiae vel a se abjicere gratiam. Sed manifestum est non-

Hoc est ergo quod revera s. Doctor respondet hac sua propositione : « Deus voluntatem non ex necessitate ad unum determinat, » proindeque in hac propositione ipse hisce verbis : « ad unum determinat, » intendit solummodo significare aeternam determinationem voluntatis divinae esse causam efficacem determinationis qua voluntas creata se libere determinat in tempore. Quod ceteroquin colligitur etiam *b)* ex doctrina quam de radice contingentiae ipse tradit in Iª, q. 19, a. 3, in qua doctrina ipse suam responsionem fundat in utroque loco ab adversariis objecto. Docet videlicet Angelicus in articulo illo 3° quaestionis 19ae primae partis Deum efficacia sua decreta circa liberas actiones voluntatis creatae exsequi per media quae omnia et singula sint impedibilia, quaeque, per consequens, non ab intrinseco sed ab extrinseco solummodo sint infallibilia. Et, per consequens, quando in duobus illis locis unde contra nos arguunt adversarii, ipse dicit Deum voluntatem non ex necessitate determinare ad unum, sensus horum verborum « non ex necessitate » est, aeternam illam Dei volitionem qua Deus determinavit talem vel talem actionem fieri in tempore a voluntate creata, non esse efficacem ex praecisa ratione physicae suae causalitatis, sed ex praescientia conditionata eventus Deum in concipiendis suis decretis dirigente.

Adstipulatur tali verborum s. Doctoris interpretationi Ferrariensis, qui in librum III cont. Gent., c. 89, ait propterea dici Deum non ex necessitate determinare ad unum voluntatem creatam, quia Deus ab aeterno determinavit ut actio voluntatis creatae fieret, et quia ad hanc ejus immanentem determinationem infallibiliter sequitur determinatio voluntatis creatae, per media tamen contingentia.

Ex dictis patet responsio ad argumenta quae pro opposita interpretatione fiebant a parte adversa. Conceditur videlicet hisce argumentis ostendi in hac propositione s. Thomae : « Deus voluntatem non ex necessitate ad unum determinat, » particulam « non » non cadere super haec verba « determinat ad unum, » solitarie sumpta. Sed *negatur* id quod gratis sibi sumunt adversarii, scilicet haec verba : « determinat ad unum, » stare pro praedeterminatione physica ; uti enim supra multis a nobis ostensum est, repugnat talis horum verborum sensus consequentiae sermonis s. Doctoris et doctrinae alibi ab eo traditae.

IV. **Quartus locus** adducitur ex Iª IIae, q. 10, a. 4, arg. 3°, ubi ita objicit s. Thomas contra conclusionem articuli : » Possibile est, quo posito, non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam velle. » Responsio ejus est : « Ad tertium dicendum quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. »

nisi per calumniam talem sententiam haeresiarchae imponi posse. Quippe sensus ille divisus quem comminiscuntur Ban-

Haec verba ita interpretantur adversarii ac si *a)* motio de qua ibi loquitur s. Thomas, esset ex ejus mente praemotio quaedam physica ab omni actu voluntatis distincta, et ac si *b)* dicendo, cum hoc quod Deus movet voluntatem ad aliquid, stare non posse quod ad illud voluntas non moveatur, s. Doctor exhiberet motionem divinam tamquam physice praedeterminantem, et ac si *c)* dicendo, voluntatem non moveri ad id ad quod Deus eam movet, non esse impossibile simpliciter sed ex suppositione motionis divinae, ipse assereret ex suppositione illa antecedente quae est praedeterminatio physica, oboriri voluntati necessitatem non absolutam sed conditionalem, non in sensu diviso sed in sensu composito.

Eodem modo interpretantur haec duo alia testimonia :

1ª IIae, q. 112, a. 3, in corp. : « Si ex intentione Dei moventis est, quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequetur, secundum illud Jo. : Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me. »

2ª IIae, q. 24, a. 11, in corp. : « Charitas ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum, infallibilitatem habet ex parte Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit; unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod iste charitatem amittat peccando. »

Varias vias inierunt nostri auctores ut falsitatis arguerent sensum ad quem trahunt Neothomistae primum testimonium ab ipsis objectum. Sunt qui dicant suppositionem illam de qua dicit eo loci s. Doctor eam non posse stare cum hoc quod voluntas non agat id ad quod Deus eam movet, esse quidem motionem aliquam in voluntate receptam, hanc tamen motionem non esse praemotionem aliquam physicam, sed esse ipsammet actionem voluntatis, prouti haec venit a Deo, proindeque nihil aliud loco objecto asseri a s. Doctore nisi hoc dumtaxat, cum suppositione quod actio voluntatis revera procedat a Deo, stare non posse quod eadem actio non fiat a voluntate creata. Hinc porro patere necessitatem conditionalem quam ipse ait actionem voluntatis habere ex suppositione quod Deus voluntatem ad eam actionem moveat, non esse ex ejus mente necessitatem antecedentem, sed necessitatem consequentem, quia Deus non influat in actionem voluntatis nisi dependenter ab hoc quod voluntas ad eam actionem se libere determinet, et quia, per consequens, suppositio illa quod actio voluntatis procedit a Deo, non sit respectu liberae determinationis voluntatis suppositio antecedens, sed suppositio concomitans.

Haec tamen responsio non satisfacit. Nam verissime quidem in ea asseritur motionem qua Deus movet voluntatem, non esse aliquid distinctum ab ipsa actione voluntatis, sed falso in ea assumitur suppositionem de qua dicit s. Doctor eam esse incompossibilem cum hoc quod voluntas non agat id ad quod Deus eam movet, esse ex ejus mente ipsammet motionem qua voluntas a Deo movetur. Nam si talis esset sensus verborum s. Doctoris, ejus responsio esset nugatoria neque ulla ratione conferret ad solvendam difficultatem quam ipse tractabat.

nesiani, ad hoc demum reducitur quod, etiam ubi adest gratia, remanet in voluntate potentia ad oppositum, talis

Nos itaque dicimus suppositionem de qua loco objecto dicit s. Doctor cum ea stare non posse quod voluntas non velit id ad quod volendum Deus eam movet, neque esse motionem cum actione voluntatis identificatam, uti contendebatur in responsione modo reprobata, neque esse praemotionem aliquam physicam, uti contenditur a Neothomistis, sed esse immanentem et efficacem operationem voluntatis divinae qua Deus ab aeterno decrevit ut actio fieret a voluntate creata et qua in tempore ipse ad actionem active movet eamdem voluntatem creatam. Et probatur hoc assertum dupliciter. *Primo*, ex ipsis verbis solutionis. Hoc enim quod est voluntatem *moveri* ad aliquid volendum, quod contingit per ipsam actionem voluntatis, s. Doctor exhibet tamquam consequens ad hoc quod est « Deum movere voluntatem ; » sumit ergo hanc vocem *movere* active, prouti se tenet ex parte immanentis Dei operationis, uti patet ex eo quod τὸ moveri mobilis non est consequens nisi ad operationem qua causa movens active movet. *Secundo*, probatur idem assertum ex eo quod argumento ad quod respondet s. Doctor, determinantur ejus verba ad eum sensum quem hic defendimus. In eo enim argumento assumebatur *cum efficacia operationis divinae*, stare non posse quod voluntas non velit id ad quod Deus eam movet, indeque inferebatur voluntatem necessario velle omne id ad quod volendum Deus eam movet. Hujus porro assumptionem concedit s. Doctor dicendo : « si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur, » negat vero consequentiam, addendo : « non tamen est impossibile simpliciter.» Ergo hisce suis verbis : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est » etc., solummodo asserit s. Doctor cum efficaci illa Dei volitione qua Deus active movet voluntatem, stare non posse quod voluntas non velit id ad quod Deus eam movet.

Sic autem patet nihil in primo testimonio a Neothomistis objecto haberi quod vel specietenus faveat praedeterminationibus physicis. In nostro enim systemate, *a*) non minus quam in systemate Bannesianorum, verum est dicere cum efficacia immanentis illius Dei volitionis qua Deus active movet voluntatem creatam, stare non posse quod non fiat a volontate creata id ad quod Deus eam movet. Verum inde juxta nos actio voluntatis non trahit necessitatem antecedentem, sed consequentem dumtaxat, eo quod efficaciam voluntatis divinae circa actiones nostras liberas contendimus fundari in praescientia Dei conditionata. Et hoc etiam intendi a s. Doctore dici, quando ait ex suppositione illa quod Deus moveat voluntatem ad aliquid, non descendere ad voluntatem nisi necessitatem conditionalem, liquet *b*) ex eo quod in lib. I Perihermenias, lect. 14, et aliis omnibus locis ubi ipse data opera tractat de discrimine inter necessitatem absolutam et necessitatem conditionalem, ipse diserte docet ad omnem suppositionem quae non affert voluntati nisi necessitatem conditionalem, aliquo modo praesupponi ipsammet actionem liberam. Inde videlicet deducendum est propterea secundum ipsum ex efficaci volitione divina actionem voluntatis creatae non reddi nisi conditionate necessariam,

tamen quae, praesente gratia, sit irreducibilis in actum; jam vero talem potentiam ad operandum remanere in volun-

quia ad efficacem volitionem divinam praesupponatur libera determinatio voluntatis creatae, non quidem tamquam futura absolute, sed tamquam futura conditionate.

Duo autem reliqua testimonia quae ab adversariis adducta sunt, aperte faciunt contra eorum sententiam. Ibi enim nihil aliud asserit s. Doctor nisi hoc dumtaxat, omnem absolutam Dei voluntatem esse efficacem, proindeque cum suppositione quod Deus absolute velit aliquid fieri a voluntate creata, stare non posse quod actio a Deo volita non sequatur. At rationem hujus efficaciae voluntatis divinae s. Doctor ibi non repetit cum Neothomistis ex praecisa ratione physicae causalitatis divinae, sive ex eo quod voluntas Dei physice praedeterminat voluntatem creatam, sed ex sola *infallibilitate* divina, h. e. ex praescientia quadam Deum in formandis suis decretis circa actiones liberi arbitrii creati dirigente, quae non potest esse nisi praescientia conditionata.

V. **Quintus locus** adducitur ex I^{a}, q. 19, a. 8, argumento 3°, ubi ita sibi objicit s. Thomas : « Illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatae a Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius a quo habent necessitatem, quum haec conditionalis sit vera : Si aliquid Deus vult, illud erit; omnis autem conditionalis vera est necessaria; sequitur ergo quod omne quod Deus vult, est necessarium absolute. » Ita autem respondet argumento : « Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute. »

Contendunt Bannesiani s. Thomam hac sua solutione perspicue inculcare suam sententiam de decretis Dei praedeterminantibus. Ita videlicet arguunt : *a)* Divina voluntas quae sit causa actionis liberi arbitrii creati, antecedit praevisionem cooperationis liberi arbitrii creati; a voluntate autem divina, prouti haec antecedit praevisionem cooperationis liberi arbitrii creati, actio liberi arbitrii creati nequit trahere necessitatem, nisi quatenus vi et efficacia voluntatis divinae liberum arbitrium ad suam actionem physice praedeterminatur. Quando ergo in citata solutione s. Thomas asserit ex voluntate divina tamquam ex causa priore actiones liberi arbitrii creati trahere necessitatem, ipse liquido significat voluntatem creatam ad omnes suas actiones physice praedeterminari a Deo. Et quidem *b)* simul ibi ipse significat per voluntatem illam Dei praedeterminantem, ideoque et per praedeterminationem physicam ex ea manantem, non tolli a voluntate creata expeditum usum libertatis : ait enim necessitatem quam ex voluntate divina tamquam ex causa priore habent ea quae fiunt a causis contingentibus, non esse absolutam, sed conditionalem tantum. Hoc proinde suo asserto *c)* ipse excludit sententiam Molinianorum dicentium omnem necessitatem quae pendeat a suppositione antecedente, esse necessitatem absolutam.

tate efficaciter a Deo mota et excitata, non diffitetur Calvinus, sed, contra, aperte profitetur. Nam in opere Institu-

Ad haec dicimus sine ulla causa, immo contra manifestam s. Thomae mentem verba quae ipse ponit in responsione citata, a Neothomistis in suam sententiam inflecti. Nihil enim in hac sua responsione asserit s. Doctor quod non unanimiter asserant omnes etiam Moliniani. Fatentur enim Moliniani, eorum quae sive necessario sive contingenter fiunt in rebus, nihil prorsus evenire posse, nisi dependenter ab hoc quod Deus absoluta sua voluntate vel velit ea fieri vel ea fieri permittat. Unde, quod speciatim attinet ad eas arbitrii creati actiones quae sunt de numero bonorum, ipsi fatentur Deum absoluta sua voluntate qua antecedenter ad omnem absolutam praevisionem cooperationis arbitrii creati decernit tales vel tales actiones fieri ab arbitrio creato, esse causam efficacem cur hae actiones revera in tempore eliciantur ab arbitrio creato. Simul tamen asserunt absolutam hanc Dei voluntatem inniti quoad suam certitudinem et efficaciam praescientiae Dei conditionatae; ideoque necessitatem quam ex suppositione illius Dei voluntatis habent actiones arbitrii creati, non esse antecedentem sed consequentem. Porro in hoc etiam suo asserto ipsi plane concordant cum s. Thoma : hanc enim eorum sententiam tradit s. Doctor in ipsamet illa solutione ad 5^{m}, unde oppositam sententiam Neothomistae sophistice deducunt. Quod quidem patet ex duobus. *Primo* ex eo quod solutionem illam s. Doctor fundat in doctrina quam tradiderat in corpore articuli. Ibi enim dicendo Deum iis effectibus quos vult evenire contingenter, non adaptasse nisi causas contingentes et defectibiles, ipse aequivalenter asseruerat omnem absolutam voluntatem qua Deus vult aliquam actionem libere fieri a voluntate creata, inniti quoad suam efficaciam praescientiae Dei conditionatae. Et ratio ita interpretandi mentem s. Doctoris manifesta est : in tantum enim voluntas qua Deus actionem aliquam vult libere fieri ab arbitrio creato, est causa efficax actionis, in quantum media per se defectibilia quae sola Deus adhibet ad exsequendam hanc suam voluntatem, infallibiliter connectuntur cum actionis volitae eventu : in tantum autem hujusmodi media per se defectibilia infallibiliter connectuntur cum actionis volitae eventu, in quantum voluntas Dei subnixa est priore aliqua scientia conditionalium, ei ostendente infallibiliter futurum esse ut, si arbitrio creato in talibus circumstantiis praedicta media adhibeantur, arbitrium creatum talem determinatum actum eliciat, et quidem ita eum eliciat ut ei maneat expedita potentia eumdem actum omittendi. *Secundo*, idem patet ex ipsis verbis solutionis. Quando enim in sua solutione s. Doctor dicit, ea quae fiunt a causis contingentibus, non trahere a voluntate divina nisi necessitatem mere conditionalem, rursum ipse aequivalenter asserit ad absolutam illam Dei voluntatem, quae est causa efficax actionis, prouti haec est absolute futura, praesupponi eamdem actionem, prouti est conditionate futura. Quod quidem ex iis locis in quibus ipse data opera agit de indole necessitatis conditionalis, tam manifestum est ut nulla possit tergiversatione celari. Uti enim jam saepe monuimus, ibi explicat s. Doctor necessitatem conditionalem in hoc consistere et in hoc differre a necessitate absoluta, quod suppositio ex

tionis, cap. 2, ita loquitur : « Quid vero in bonis de quibus praecipua est quaestio? Ubi regnum in illis suum [per gra-

qua ipsa oritur, vel est ipsamet actio libera vel praesupponit actionem liberam; unde, quum respectu illius suppositionis quae est absoluta Dei voluntas, hoc non possit verificari de existentia actionis liberae absolute futura, quia haec tamquam effectus sequitur ex voluntate divina, reliquum est ut dicatur ad voluntatem divinam, prouti ex ea actiones nostrae liberae habent conditionalem necessitatem, praesupponi harum actionum conditionatam futuritionem.

VI. **Sextus locus** adducitur ex I^{a}, q. 19, a. 3. — In titulo illius articuli quaerit s. Thomas utrum « quidquid Deus vult, ex necessitate velit, » et ad probandum quod sic, opponit sibi quinto loco hoc argumentum : « Ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator in II Physic. Si ergo voluntas Dei in aliquibus [h. e. in iis quae sunt alia a Deo] se habet ad utrumlibet, *sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum, et sic habet aliquam aliam causam priorem.* » Ad quod ita respondet : « Ad quintum dicendum quod *causa quae ex se est contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum;* sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam. »

Contendunt adversarii s. Thomam tali difficultatis a se motae solutione patentissime docere voluntatem creatam ad omnes suos actus physice praedeterminari a Deo. Inter causam enim ad utrumlibet quae ex se sit contingens, cujusmodi causa est voluntas creata, et voluntatem divinam, prouti haec se habet ad utrumlibet, hoc ibi ab eo constitui discrimen, quod causa ad utrumlibet quae ex se sit contingens, ratione suae contingentiae et potentialitatis, indigeat determinari ab aliquo exteriori ad exercitium sui actus, voluntas vero divina, eo quod ex se necessitatem habeat et sic semper sit in actu sine ulla potentialitate, non indigeat ab aliquo exteriori determinari ad exercitium sui actus, sed determinet seipsam ad ea sua volita respectu quorum est ad utrumlibet.

Quod vero supponunt adversarii, quum ita suum assertum probant, scilicet s. Doctorem in sua responsione non loqui de determinatione quoad specificationem actus, sed solummodo de determinatione quoad exercitium actus, hoc aiunt manifesto constare tum ex argumento ad quod ipse respondet, tum ex verbis solutionis. Ita videlicet arguunt : *a)* De ea determinatione s. Doctor in sua responsione loquitur, de qua procedebat argumentum quod sibi objecerat; quia, si secus esset, ipse committeret sophisma aequivocationis. Sed argumentum quod sibi objecerat s. Doctor, manifesto procedebat de determinatione quoad exercitium actus. Ex eo enim quod omne quod est ad utrumlibet, oportet ab alio determinari, inferebat hoc argumentum, fore ut, si divina voluntas se haberet ad utrumlibet, ipsa ab aliquo alio determinaretur utque propter hoc ipsum ipsa haberet aliquam causam priorem. Et, per consequens, illud argumentum assumebat determinationem qua id quod est ad utrumlibet, oportet ab alio determinari, procedere ab alio determinante per modum

tiam] erigit [Deus], voluntatem, ne vagis libidinibus sursum deorsumque raptetur *pro naturae inclinatione*, COHIBET. »

causae efficientis, cujusmodi determinatio non est nisi determinatio ad exercitium actus. Insuper *b)* in hisce solutionis verbis : «voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, » non potest agi nisi de determinatione quoad exercitium actus. Nam si in eis ageretur de determinatione quoad specificationem actus, sensus quem redderent, esset simpliciter falsus : voluntas enim divina quoad specificationem sui actus non determinatur a seipsa, sed a cognitione intellectus divini sive ab objecto, prouti apprehenditur ab intellectu divino. Quia ergo praedictis verbis voluntas divina tamquam determinata solummodo a seipsa, opponitur a s. Doctore cuilibet causae ad utrumlibet ex se contingenti, tamquam determinatae ab aliquo exteriore, manifestum est de mente s. Doctoris esse asserere omnem causam ad utrumlibet quae ex se sit contingens, ideoque et voluntatem creatam, determinari ab aliquo exteriori ad exercitium sui actus. (Cf. nuperum opus inscriptum : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » parte II, cap. 4, a. 4, pp. 146-148).

Ad haec *dicimus* 1° : Sine ullo fundamento asserunt adversarii s. Thomam, quando in solutione citata asserit « causam, quae ex se est contingens, oportere quod determinetur ab aliquo exteriore ad effectum, » determinate loqui de determinatione quoad exercitium actus, et non indeterminate de determinatione quae pro varietate causarum contingentium ad utrumlibet se habentium modo sit determinatio quoad exercitium actus, modo vero sit determinatio quoad solam specificationem actus.

Sane 1° interpretatio adversariorum nullum prorsus habet fundamentum in argumento cui respondet sanctus Doctor. Nam verba « inclinare, » « determinare, » quae adhibentur in hoc argumento, quantum est per se, sunt significationis prorsus indeterminatae, h. e. talia ut indifferenter possint determinari sive ad significandam determinationem quoad exercitium actus, sive ad significandam determinationem quoad specificationem actus, utque proinde, quantum est per se, ab utroque determinationis modo praescindant. Nec vero *b)*, uti falso contendunt adversarii, haec verba, licet per se sint significationis indeterminatae, determinantur ex intento arguentis ad significandam determinate determinationem quoad exercitium actus. Nam intendit quidem arguens loqui de determinatione ab alio quae essentialiter sit connexa cum dependentia ab aliqua causa priore, at vero talis determinatio ab alio non est solummodo determinatio ab alio quoad exercitium actus, sed etiam determinatio ab alio quoad specificationem actus. Idem est enim voluntatem determinari ab alio quoad specificationem sui actus atque eam suo actu *tendere in aliud tamquam in finem ;* proindeque ex eo quod divina voluntas determinaretur ab alio quoad specificationem sui actus, consequens foret eam pendere a causa aliqua priore eam movente per modum *causae finalis*. Immo ex eo consequens foret divinam voluntatem habere causam aliquam efficientem se priorem ; quia, licet non omne objectum aliud a voluntate quod a voluntate appetatur tamquam finis, sit causa efficiens voluntatis, nequit tamen

En, potentiam ad oppositum non ait tolli aut aboleri per gratiam, sed cohiberi solummodo, h. e. illud duntaxat per

voluntas tendere in aliud tamquam in finem, nisi ipsa dependeat in suo esse a causa aliqua efficiente se priore. Et utrumque horum expressis verbis docet praeceptor angelicus in Lib. I cont. Gent., cc. 74 et 87, ubi ad ostendendum Deum non posse tendere in aliud a se tamquam in finem, ipse ea ratione nititur quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.

Itidem 2° interpretatio adversariorum nullum prorsus habet fundamentum in solutione quam argumento quod sibi opposuerat, adhibet s. Thomas. Nihil enim obstat quominus haec sancti Doctoris verba : « Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam, » exponantur de voluntate divina determinante seipsam ad suum actum determinatione pertinente ad specificationem actus. Voluntas enim divina plene identificatur tum cum cognitione intellectus divini tum cum bonitate divina quomodocumque considerata : haec enim omnia sunt in Deo ipsa essentia divina ; proindeque propter hoc ipsum quod divina voluntas, quatenus vult alia a se, non determinatur ad suum actum quoad hujus specificationem nisi a cognitione intellectus divini, seu potius a bonitate divina, prouti haec repraesentatur ab intellectu divino tamquam communicabilis ad extra, verum est dicere voluntatem divinam determinari a seipsa determinatione pertinente ad specificationem sui actus.

Dicimus 2° : In solutione citata, secundum quod per eam assignatur differentia inter modum quo causa contingens libera, quae est voluntas creata, determinatur ad ea quae libere vult, et modum quo voluntas divina determinatur ad ea quae libere vult, non loquitur s. Thomas de determinatione effectiva, quoad exercitium actus, sed solummode de determinatione objectiva, quoad specificationem actus.

Ratio ita dicendi sumitur — tum *a)* ex ipsis solutionis verbis — tum *b)* ex loco omnino parallelo in quo eamdem difficultatem s. Doctor tractat et solvit — tum *c)* ex iis locis in quibus ipse voluntati creatae applicat principium illud Commentatoris quod loco citato de causa per se contingente concedit et de causa ex se necessaria negat — tum denique *d)* ex doctrina quam ipse tradit de iis potentiis animae quae se habent ad utrumlibet.

Nempe 1° in solutione citata omni causae ex se contingenti se habenti ad utrumlibet, tamquam indigenti ab alio determinari, in hoc praecise opponit s. Doctor voluntatem divinam, prouti haec se habet ad utrumlibet, quod voluntas divina determinat seipsam ad effectus a se volitos. Sed haec oppositio nulla est, si, uti dicunt adversarii, cum hoc quod aliqua causa seipsam determinat in aliquo genere determinationis, stat ipsam in eodem genere determinationis determinari etiam ab alio. Stante quippe tali suppositione, per hoc praecise quod voluntas divina seipsam determinat ad ea quae secundario vult, non excluditur ab ea quod ad haec a se secundario volita ipsa determinetur etiam ab aliquo alio. Quando ergo inducit s. Doctor praedictam oppositionem inter omnem causam ex se contingentem ad utrumlibet se habentem et voluntatem divinam ad utrumlibet se habentem, ipse supponit uti rem per se mani-

gratiam ait effici, ut ne tempore quo ipsa voluntatem afficit, potentia ad oppositum possit reduci in actum. Nisi ergo veli-

festam, in eo genere determinationis in quo aliqua causa seipsam determinat ad aliquid, eam causam non determinari ad idem ab alio aliquo. Et, per consequens, ipse supponit uti rem per se manifestam, voluntatem liberam, propter hoc ipsum quod seipsam determinat ad exercitium sui actus, non determinari ab alio ad exercitium sui actus. Adeo ut verbis quibus praedictam oppositionem inducit, ipse intendat dicere voluntatem divinam, neque, sicuti eas causas contingentes ad utrumlibet quae non sunt liberae, determinari ab alio quoad exercitium sui actus, neque etiam, sicuti eas causas contingentes ad utrumlibet quae sunt liberae, determinari ab alio quoad specificationem sui actus. — Et confirmatur haec interpretatio ex eo quod secundum s. Doctorem propterea voluntas divina seipsam determinat ad sua secundaria volita, quia ipsa ex se necessitatem habet, h. e. quia ipsa est actus purus, nihil prorsus potentialitatis sibi admixtum habens. Ex tali videlicet ratione oportet concludere divinam voluntatem neque moveri ab alio tamquam a causa efficiente quoad exercitium sui actus, neque etiam moveri ab alio tamquam a causa finali quoad specificationem sui actus. Proindeque, quando ea ratione nititur Doctor sanctus in asserendo divinam voluntatem, ad differentiam omnis causae contingentis ad utrumlibet se habentis, seipsam determinare ad suos effectus, ipse in eo constituit adaequatum discrimen voluntatis divinae ab omni causa ad utrumlibet quae sit contingens, quod ipsa neque determinatur ab alio quoad exercitium sui actus, neque etiam determinatur ab alio quoad specificationem sui actus.

2° Uti monet Cajetanus in suis commentariis in I^{am}, q. 19, a. 3, quaenam sit vera intelligentia solutionis a s. Thoma traditae in loco ab adversariis objecto, accipiendum est ex loco parallelo qui exstat in Lib. I cont. Gent., c. 82 : ibi enim, uti idem expositor scite advertit, s. Doctor eamdem difficultatem tractat, fuse ibi explanans quae priore loco brevissime ab eo dicuntur. Ibi ex principio Commentatoris iisdem paene verbis contra doctrinam a se traditam s. Thomas arguit atque in I^{a}, q. 19, a. 3, arg. 5°. « Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens, inquit, non magis in unum quam in aliud tendit, nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cujus contrarium supra ostensum est, *vel quod ab alio determinetur ad unum*, et sic erit aliud eo prius quod ipsum determinet ad unum. » Respondet autem negando sequelam. « Quamvis divina voluntas, inquit, ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriore determinetur. *Quum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, quum utrumque sit sua essentia, si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta.* Intellectus enim divinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona, ut supra ostensum est; quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut ejus

mus dicere Patres tribuisse Calvino errorem quem revera ille non asserebat, necesse est fateri eos in oppositione ad

principia : et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. »

Hac sua responsione manifestum est a s. Doctore supponi, uti ab omnibus concessum, voluntatem liberam, propter hoc ipsum quod est libera, non determinari ad exercitium sui actus nisi a seipsa sola. Sive, quod idem est, s. Doctor in sua responsione supponit, uti rem per se manifestam, principio Commentatoris, in quantum illud procedit de causa libera se habente ad utrumlibet, solummodo edici oportere talem causam determinari ab alio quoad specificationem sui actus. Nam si ipse censuisset eo principio edici oportere ut omne quod se habet ad utrumlibet, determinetur ab alio quoad exercitium sui actus, ipse, ut dispelleret difficultatem quam ex eo principio sibi objecerat, debuisset demonstrare divinam voluntatem, eo quod non est contingens, ita se habere ad utrumlibet, ut tamen nonnisi a seipsa determinetur ad exercitium sui actus. Quam demonstrationem ne per umbram quidem ipse loco citato instituit; sed ut ostendat ex principio Commentatoris non sequi conclusionem quae ex ea inferebatur, unice incumbit in id ut probet divinam voluntatem non determinari ab alio quoad specificationem sui actus. Nam de determinatione quoad specificationem actus eum loqui, quando ait « divinam voluntatem determinari ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem, quae ei non est extranea » liquet — tum *a*) ex eo quod in I^{a}, q. 82, a. 4, et in I^{a} II^{ae}, q. 9, a. 1, ipse docet intellectum sua cognitione non movere voluntatem nisi quantum ad specificationem actus — tum *b*) ex eo quod objectum non determinat voluntatem nisi objective, h. e. specificando ejus actum : sanctus autem Doctor tum iisdem locis proxime indicatis tum ipsissimo illo loco desumpto ex L. I cont. Gent., c. 82, quod modo versamus, aperte significat se pro uno eodemque accipere « voluntatem determinari per cognitionem intellectus » et « voluntatem determinari per objectum ab intellectu apprehensum. »

Nec valet ratio in oppositum facta quam hic adhibet auctor nuperi operis inscripti : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, » dicens in hujus sui operis parte II, cap. 4, art. 4, pp. 147-148, propter hoc ipsum quod s. Thomas asserit in Lib. I cont. Gent., c. 82, voluntatem divinam per cognitionem sui intellectus determinari ad specificationem sui actus, necesse esse fateri ex ipsius sententia voluntatem divinam non determinare seipsam tali determinationis modo ; quando ergo ipse in I^{a}. q. 19, a. 5, ad 5^{m}, ait « omnem causam quae ex se sit contingens, determinari ab alio ad suum effectum, at voluntatem divinam, eo quod ex se sit necessaria, determinare seipsam ad secundaria sua volita, » perspicuum esse ibi ab eo sermonem fieri de determinatione quoad exercitium actus ; proindeque ibi ab eo doceri omnem causam quae ex se sit contingens, indigere alio eam determinante ad exercitium sui actus. — Non valet, inquam, haec ratio in oppositum facta, propter duo. *Primo*, quia, ut supra arguebamus, si principio Commentatoris quod in I^{a}, q. 19, a. 3, ad 5^{m}, s. Thomas concedit de causa ex se contingente, et negat

Calvinum docuisse voluntatem in sensu composito posse dissentire gratiae et abjicere gratiam; et, per consequens,

de voluntate divina. intenderetur asseri omne quod se habet ad utrumlibet, indigere alio ipsum determinante ad exercitium actus, s. Thomas in Lib. I cont. Gent., argumentum quod ex eo principio ibi sibi objecerat quodque idem omnino est atque illud quod proponit in loco illo Summae theologicae, non solvisset, sed per fallaciam elenchi elusisset. *Secundo.* quia idem est voluntatem ad suum actum non determinari ab alio atque ipsam ad suum actum determinari a seipsa sola, et quia, per consequens, quando in L. I cont. Gent., c. 82, s. Thomas ait voluntatem divinam quoad specificationem sui actus non determinari « ab aliquo exteriori » (h. e. « ab alio, » uti ibidem dixerat in objectione), ipse aequivalenter asserit voluntatem divinam quoad specificationem sui actus determinari a seipsa sola. — Adde quod s. Thomas in solutione quam tradit in 1ª, q. 19, a. 3, ad 5ᵐ, opponit inter se haec duo : « determinari ab aliquo exteriori » et « determinari a seipso, » quodque per consequens ipse supponit inter haec duo nihil cadere medium ;— adde quod Cajetanus in suis commentariis in articulum illum 3ᵐ quaestionis 19ᵃᵉ primae partis Summae theologicae diserte asserit in eo articulo non quaeri a s. Thoma de exercitio actus, sed de specificatione exerciti actus ; — adde denique quod Ferrariensis in Lib. I cont. Gent., c. 82, non aliter concedit defendi posse s. Thomam in illo articulo Summae theologicae, in resp. ad arg. 5ᵐ, loqui de sola determinatione quoad exercitium actus, nisi quatenus admittitur ibi ab eo voluntatem divinam comparari cum solis causis contingentibus naturalibus.

3° In responsione ad 5ᵐ unde contra nos arguunt adversarii, nihil aliud asserit s. Thomas nisi hoc tantummodo, principium Commentatoris unde oriebatur difficultas quam ibi solvit, concedendum esse de ea causa ad utrumlibet quae ex se sit contingens, illud vero negandum esse de ea causa ad utrumlibet quae, sicut voluntas divina, sit ex se necessaria. Ut ergo appareat utrum in hac sua responsione, in quantum per eam inducitur oppositio inter causam contingentem liberam tamquam indigentem determinari ab alio et voluntatem divinam tamquam determinantem seipsam, ipse intendat loqui de determinatione quoad exercitium actus an vero de sola determinatione quoad specificationem actus, oportet adire eos ejus operum locos in quibus principium Commentatoris ipse speciatim applicat libero arbitrio creato. Sed in omnibus hisce locis ipse ex eo principio infert dumtaxat liberum arbitrium creatum indigere aliquo alio ipsum determinante determinatione pertinente ad *specificationem* actus. Sic v. g. in Sent. II, d. 25, q. 1, a. 1, ipse ex eo principio tantummodo deducit liberum arbitrium indigere, ad hoc ut agere possit, « *cognitione aliqua conjuncta quae determinet ejus actionem, praestituendo finem huic ejus actioni.* » Ipsam vero determinationem ad exercitium actus liberi non aliunde ibi repetit quam ex ipso libero arbitrio seipsum determinante. Similis est conclusio quam ex eo principio elicit in Metaph. VI, lect. 6ª. « Contingens ad utrumlibet, inquit ibi, non potest esse causa alicujus, in quantum hujusmodi. Secundum enim quod est ad utrumlibet, habet dispositionem materiae, quae est in potentia ad duo opposita : nihil autem

oportet fateri ab eis virtualiter reprobatam esse sententiam de gratia a seipsa efficaci.

agit secundum quod est in potentia. *Unde oportet quod causa quae est ad utrumlibet, ut voluntas, ad hoc quod agat,* INCLINETUR MAGIS AD UNAM PARTEM, PER HOC QUOD MOVETUR AB APPETIBILI, *et sic sit causa ut in pluribus.* » Nec aliter ex principio Commentatoris ipse arguit in Q. 24 de Verit., a. 14, uti superius a nobis ostensum est. Ergo etiam in responsione illa ad 5^m^ ab adversariis objecta, quando ibi principium Commentatoris enuntiat, coarctando proprium ejus subjectum ad eam causam ad utrumlibet quae ex se sit contingens, ipse eo principio, in quantum procedit de causa contingente libera, intendit solummodo asserere causam contingentem liberam indigere aliquo alio ipsam determinante quoad specificationem ejus actus.

Quae conclusio colligitur etiam 4° ex doctrina quam ipse tradit de iis potentiis animae quae sunt ad utrumlibet. Quod ut manifestum fiat, prius oportet declarare quaenam sint secundum Commentatorem eae potentiae quae, tamquam ad utrumlibet se habentes, indigent determinari ad suum actum ab aliquo alio. Determinat de hoc Commentator in commento 48° in Lib. II Physic., qui est ipsissimus ille locus ad quem provocare solet s. Thomas, quando principium Commentatoris adducit. « Contingens aequale [ad utrumlibet], ait ibi Averroes, *impossibile est ut inveniatur ex ea altera duarum actionum* [diversae speciei], *nisi ex altera causa conjuncta cum eo, quoniam neutra actio est dignior ut sit reliqua;* et quum ita sit, actio non invenitur ex eo quod est contingens aequaliter [ad utrumlibet], nisi ex aliqua causa conjuncta cum eo... Et quum contingentia dicatur de causa agente et recipiente, perscrutandum est de istis perfecte. Dicamus igitur quod prima materia est parata ad recipiendum duo contraria aequaliter, et ideo receptio utriusque contrariorum est ei naturalis, et similiter apparet de anima concupiscibili, scilicet ipsam esse praeparatam *ad actiones contrarias* aequaliter. *Apparet igitur ex hoc quod contingens aequaliter* [*ad utrumlibet*] *non invenitur in potentiis agentibus per se, sed in potentiis passivis.* »

Ex hac doctrina Averrois, quam plane approbat s. Thomas in Lib. II Physic., lect. 8^a^, accipiuntur haec duo, scilicet *a)* potentias operativas quae sint ad utrumlibet, esse potentias passivas, ideoque eas indigere aliquo alio eas determinante ad suum actum, et *b)* ideo hasce potentias esse ad utrumlibet, quia proprium earum objectum est *genus aliquod* et quia, per consequens, per suam naturam non sunt determinatae ad infimam aliquam actionum speciem. Ex quibus utique deducendum est omnes potentias partis sensitivae itemque intellectum possibilem et voluntatem in parte intellectiva esse potentias ad utrumlibet.

Verum illud jam animadvertendum est, secundum sanctum Thomam hasce potentias operativas animae non alio nomine esse passivas, nisi quia natae sunt moveri a suo objecto. Ita videlicet expressis verbis decernit s. Doctor in Q. 16 de Verit., a. 1, ad 13^m^ : « Non enim, inquit ibi, distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem; quia, quum cujuslibet potentiae animae, tam activae quam passivae, sit operatio aliqua, quaelibet

Denique 3° violentissimum praejudicium pro veritate interpretationis quam hic defendimus, accipitur ex variis factis historicis pertinentibus ad initia et progressus controversiae Calvinianae. Etenim *a*) Albertus Pighius atque alii doctores catholici qui jam ante collectam Synodum Calvinum scriptis libris exagitaverunt, apprime impugnaverunt ejus doctrinam de gratia per se efficaci, existimantes hanc esse radicem haeretici dogmatis quo ipse asserebat gratiam non posse stare cum libertate arbitrii. Ex quo sane probabilis desumitur conjectura doctrinam de gratia per se efficaci esse

potentia animae esset activa. *Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiae ad objectum.* Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa ; si autem e converso se habeat [objectum] ut agens et movens, sic erit potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per potentiam animae tam in nutriendo quam in generando ; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, alia passiva, eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile in actu, quod est intellectus agentis, et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu, et sic intellectus possibilis est potentia passiva. »

Et quidem haec speciatim applicans ad utrumque appetitum tam sensitivum quam intellectivum, ait s. Doctor in I^a, q. 80, a. 2 : « Potentia appetitiva est potentia passiva, *quae nata est moveri ab* [*objecto*] *apprehenso.* Unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum. »

Quae autem sit ratio motionis qua appetitus rationalis sive voluntas movetur ab objecto, tradit s. Doctor in I^a, q. 82, a. 4, — in I^a II^{ae}, q. 9, a. 1, q. 22, a. 2, — et Q. 22 de Verit., a. 11, ad 3^m, ubi ait objectum apprehensum *non movere voluntatem efficienter ad exercitium actus, sed solummodo per modum finis ad specificationem actus.*

Ex quibus omnibus simul sumptis ita arguimus : De potentia qualibet ad utrumlibet, ideoque et de voluntate, docet s. Thomas, eam, prouti se habet ad utrumlibet, non indigere aliquo alio eam determinante, nisi secundum quod est potentia passiva; voluntatem porro ipse ait non esse potentiam passivam, nisi secundum quod est nata moveri a suo objecto; eam autem ait non esse natam moveri a suo objecto, nisi quantum ad solam specificationem sui actus; ergo secundum s. Thomam voluntas, secundum quod se habet ad utrumlibet, non indiget alio eam determinante nisi quoad solam specificationem sui actus. Et, per consequens, quando in I^a, q. 19, a. 3, ad 5^m, ipse docet « causam ad utrumlibet quae ex se sit contingens, oportere quod determinetur ab aliquo exteriore ad suum effectum, » ipse hisce suis verbis, in quantum ea pertinent ad causam contingentem liberam, non loquitur nisi de determinatione quoad specificationem actus.

saltem virtualiter a Patribus Tridentinis reprobatam. — *b*) Calvinus fassus est hanc suam doctrinam de gratia a seipsa efficaci a Synodo Tridentina repudiatam esse. Sive, quod idem est, ipse fassus est, quando Patres Tridentini definiverunt hominem ita recipere gratiam ut eam et abjicere possit, de mente eorum fuisse asserere haec duo simul consistere posse, nempe ut homo excitetur et moveatur ea divina motione in qua consistit entitas gratiae praevenientis efficacis, et tamen dissentiat gratiamque abjiciat. Audiatur haeresiarcha in scripto quod Antidoti nomine adversus decreta Synodi concinnavit, ita loquens ad verba superius recitata ex sessionis VI capite 6 : «Dico aperte pugnare quod hic pronuntiant Tridentini Patres, cum illa Christi sententia : Quisquis audivit a Patre meo, venit ad me. Nam, ut prudenter animadvertit Augustinus, inde sequitur nullum a Deo audire et discere, quin simul in Christum credat : motumque Spiritus sancti sic esse efficacem ut fidem semper gignat. *Constituunt autem hoc in hominis potestate, ut Dei inspirationi, si velit, auscultet. Haec nullo modo inter se conciliari possunt : omnes qui a Deo didicerunt, credere : et non aliter valere ratamque esse Dei inspirationem, nisi homines ex seipsis assentiantur.* » — *c*) Theologi qui mox post habitam sessionem VI[am] Synodi Tridentinae scripserunt, ferme unanimes sunt in repudianda gratia a seipsa efficaci. Aiunt eam esse novellum commentum ex cerebro Calvini enatum (Stapletonius, feria 6[a] hebdom. 1[ae] quadragesimae),— eam toti retro antiquitati ecclesiasticae fuisse incognitam (Stapletonius, ibid.), — eam in Synodo Tridentina fuisse rejectam (Ruardus Tapperus, a. 7 de lib. arb.; Joannes a Bononia, tractatu de praedest.), — per gratiam, etiamsi sit efficax, voluntatem non determinari ad unum (Cornelius Mussus, comment. in Ep. ad Rom. ; Delphinus, de salutari omnium rerum, etiam hominis, progressu), — gratiam efficacem, quantum est praecise per suam intrinsecam entitatem, esse de genere illius motionis cui saepe actu resistatur (Alphonsus de Castro, l. VII adversus haereses, art. libertas),— ob libertatem voluntatis, quacumque gratia posita, etiam ea quae facit converti, nos posse nolle converti (Joannes a Bononia, opere citato), — efficaciam gratiae dependere a consensu liberi arbitrii (Dominicus Soto, O.P., de Natura et gratia, L. I, c. 15 ; Delphinus, opere citato;

Romaeus, De libertate operum a necessitate; Franciscus Horantius, De locis catholicis, L. IV, c. 34), — sub excitatione gratiae efficacis nos retinere talem potentiam ad oppositum quae sit reducibilis ad actum (Joannes de Bononia, opere citato), — ad libertatem requiri ut in eo ipso instanti quo aliquis agit, ejus potentia ad oppositum sit reducibilis ad actum (Cornelius Mussus, opere citato), — rationem proximam cur unus trahatur a Deo, alius non trahatur, esse reddendam ex eo quod unus consentiat, alius vero minime (Dominicus Soto, O. P., opere citato), — contingere posse ut ex duobus aequaliter peccatoribus et aequali gratia praeventis unus convertatur, alius non convertatur (Dominicus Soto, O. P., opere citato; Romaeus, opere citato; Ruardus Tapperus, in libro articulorum circa dogmata ecclesiastica, a. 7; Franciscus Horantius, opere supra citato). At nihil opus est hic multiplicare auctorum testimonia : quaenam enim temporibus Concilii Tridentini fuerit theologorum mens de natura gratiae efficacis, luculenter discere licet ex teste minime suspecto, ex Petro videlicet Soto, viro ex familia Praedicatorum, qui ea ipsissima tempestate floruit quique, quum sibi in animum induxisset ab Augustino et a conciliis ac pontificibus seculi V inculcatam esse doctrinam de gratia suapte natura efficaci, fassus tamen est se, ita sentiendo, torrenti theologorum suae aetatis contraire Ita videlicet testatur in prima ex duabus epistolis quas de gratia et libero arbitrio scripsit ad Ruardum Tapperum, cancellarium Universitatis Lovaniensis : « Movet me itaque primum quod videam *catholicos plurimos, et fere omnes qui contra haereses scribendo noti sunt,* liberum arbitrium et necessitatem gratiae (quod utrumque fatentur), salvari simul non posse judicare, nisi gratia Dei qua, ut ad ipsum converti corda possint, opus est, omnibus adsit nullique a Deo negetur; atque, *post eam datam, omnibus liberum maneat per ipsam liberi arbitrii vim et naturam, illa vel uti vel certe eam respuere.* His enim duobus opus esse putant ad liberi arbitrii naturam *re et non verbis* asserendam ; nisi quod in priori quidem nonnullam video esse differentiam... *In secundo vero, quantum video, omnes conveniunt, quod videlicet bonus ille gratiae usus, qui est Deo vocanti respondere et gnaviter Dei dona acceptare, nostri sit liberi arbitrii,* sic ut apertissimis verbis quidam doceant,

nullum discrimen in Ecclesia Dei aliquorum futurum, nisi ex hac liberi arbitrii differentia, quia alii non utuntur, alii vero minus, hac divina gratia : Deo, quantum in se est, omnes aequaliter et volente sanctos esse et sanctificante. *Haec Pighius* in suis omnibus de libero arbitrio, maxime vero libro V. *Hoc et Eckius* in suo Enchiridio de libero arbitrio ; quae omnia et multo plura te legisse scio. *Hoc et Hispani nostri, duo praecipue monachi* (Dominicus Soto et Andreas Vega), viri certe multae lectionis magnique ingenii et plurimum in scholis exercitati, quos etiam credo ad tuas pervenisse manus. Quodsi non piget, vide rogo quid nostri etiam cognominis et habitus et officii alter eorum [Dominicus Soto] dixerit in L. I de Natura et gratia, cap. 15, in quarto illo validissimo, quod vocat, argumento, quamquam sequenti proxime capite non videatur sibi satis constare, sed nec ibi negat gratiam omnibus dari. De vestris Lovaniensibus nihil possum dicere, quod Driedonis de hoc scripta tardius ad me allata sint, ut vix inter multa ejus verba potuerim aliquid de hac re videre. Latomi vero nondum recepi, quae vulgata sunt, scripta : sed interim *multorum aliorum*, non scriptis, quae non ediderunt, sed collatione, scio hanc esse sententiam : inter quos multi eam Augustino et Patribus tribuunt ; et multorum etiam relatione intellexi, *magnam partem doctorum Italiae* hoc constantissime tenere, et fide digni *etiam Parisiensis doctoris testimonio percepi, facultatem ipsam theologiae* [*Parisiensem*], *haec ita sentire*, ut haereseos Lutheranae damnent aliud sentientes. *Ita ut jam tota videatur Ecclesia in hanc trahi sententiam ;* et nonnulli ipsius Tridentini Concilii verba ita interpretantur, ut hoc ipsum ibi definitum dicant. » — *d*) Calviniani, iique ex rigidioribus, gloriantur de pleno suo consensu cum Bannesianis in omnibus iis doctrinae suae capitibus quae quoad libertatem arbitrii deducunt ex suo dogmate de gratia a seipsa efficaci. Aiunt videlicet se negare quidem efficaciam gratiae posse stare cum libertate arbitrii, si libertas sensu Molinianorum et plerorumque pontificiorum accipiatur ; at se utriusque concordiam non modo non negare, sed prorsus asserere, si libertas sensu Thomistico explicetur. Sic v. g. Amesius, rigidissimus Calvinista, in suo « Bellarmino enervato, » tom. IV, lib. 3, cap. 3, num. 7, quum ex Didaco Alvarez, disp. 83, concl. 3,

sententiam hanc retulisset : « Deus per auxilium efficax gratiae physice sive ad modum causae physicae praedeterminat arbitrium creatum ut *libere et infallibiliter* consentiat et cooperetur Deo excitanti et vocanti, » subdit : « HAEC SENTENTIA SIC EXPLICATA EST NOSTRA. » Idemque eodem tomo sui operis, l. IV, c. 3, n. 1, approbat quod dicit Alvarez de modo quo verum est aut non est, liberum arbitrium posse dissentire a Deo ipsum sua gratia movente. « Illud *posse operari et non operari*, inquit, sicut Alvarez, disp. 115, num. 4, bene observat, dupliciter intelligi potest : primo, ut sensus sit, quod potentia ad non operandum stet simul in eodem subjecto cum gratia et auxilio quod requiritur ad operandum ; *et hic sensus est verissimus*. Secundo modo potest intelligi, ita ut gratia et auxilium ad talem operationem particularem datum, et carentia talis actus seu actus contrarius, possint esse aut aliquando sint simul in eodem subjecto ; *qui sensus est Bellarmini et falsus*. » — *e*) Bannesiani laborant in ostendendo quonam demum *reali discrimine* ipsi in materia de gratia et libero arbitrio a Calvinianis separentur. Tria praesertim discrimina assignant, scilicet α) quod secundum ipsos Deus sua gratia per se efficaci moveat voluntatem per modum liberi, secundum Calvinum vero ipse hac sua gratia voluntatem moveat per modum necessarii ; β) quod secundum ipsos indifferentia judicii perseveret sub motione gratiae per se efficacis, secundum Calvinum vero haec indifferentia judicii per motionem gratiae tollatur ; quod denique γ) secundum ipsos necessitas agendi quam affert gratia per se efficax, non sit nisi necessitas consequentiae sive necessitas conditionalis, secundum Calvinum vero ea necessitas sit necessitas consequentis sive necessitas absoluta. At vero primum ex hisce discriminibus est pure verbale : per illud enim solummodo ostenditur Neothomistas ad differentiam Calvinianorum libertatem nominetenus agnoscere, non vero per illud ostenditur in eo quod intenditur significari hoc nomine libertatis, *aliquid rei* poni aut tolli a Neothomistis quod non ponatur aut tollatur et a Calvinianis. Immo, si quis recte consideret, comperiet primum illud discrimen, etiam prouti est pure verbale, falso assignari a Bannesianis. Uti enim palam fit ex testimonio Amesii supra a nobis adducto, Calviniani profitentur, si de neces-

sitate simplici et libertate ei opposita more Neothomistarum philosophandum sit, omnino dicendum esse Deum motione gratiae per se efficacis nos movere per modum libertatis, et non per modum necessitatis. Protestaturque ipse Calvinus in opere Institutionis, cap. 2, se nolle resistere ei qui usum vocis et titulum liberi arbitrii retinere voluerit, modo ne eo nomine intendatur significari ea res in qua libertatem a catholicis reponi ipse firmiter arbitrabatur. — Secundum vero ex supradictis discriminibus falso assignatur : nusquam enim Calvinus dixit per efficacem motionem gratiae divinae immutari indifferentem objectorum propositionem; immo, uti fatetur Thomas de Lemos in sua Panoplia, tom. I, parte 2, tract. 4, c. 7, sunt in ejus operibus expressa testimonia quibus admittit sub influxu gratiae divinae illaesam permanere indifferentiam intellectus in judicando. — Tertium denique discrimen est pure verbale, sicuti primum : quod enim necessitas quam affert gratia per se efficax, a Neothomistis vocetur necessitas consequentiae, a Calvino vero necessitas consequentis, hoc non ostendit aliquid realis discriminis intercedere inter necessitatem quam inducit gratia secundum doctrinam Neothomistarum et necessitatem quam inducit gratia secundum doctrinam Calvini. Nam ad rem ipsam quod attinet, per utrorumque doctrinam ponitur necessitatem illam esse necessitatem antecedentem, h. e. talem quae unice proveniat ex decreto divino et ex intrinseca natura gratiae. Insuper ne in usu quidem vocum est aliquod discrimen inter Calvinum et Neothomistas, quando exponunt quis sit modus illius necessitatis quae oritur ex gratia per se efficaci. Nam Calvinus, haud secus atque Bannesiani, docet hanc necessitatem non esse absolutam sed conditionalem, non consequentis sed consequentiae. Utiturque ad id explicandum exemplo sibi familiari de ossibus Christi quae secundum naturam suam erant fragilia, et tamen propter antecedens Dei decretum frangi reipsa non poterant. Sic in L. I Institut., cap. 16 : « Interea, inquit, quod statuit Deus, sic necesse est evenire, ut tamen nec praecise, nec *suapte natura* necessarium sit. Exemplum in Christi ossibus familiare occurrit. Quum induerit corpus nostro simile, fragilia fuisse ejus ossa, nemo sanus negabit; quae tamen frangi fuit impossibile. Unde iterum videmus

non temere in scholis inventas fuisse distinctiones *de necessitate secundum quid* [condionali], *et absoluta*, *item consequentis et consequentiae*. » Et in libro de aeterna Dei praedestinatione contra Pighium : « Sed contingentiam tolli ex mundo, videtur absurdum. Omitto quae in scholis usitatae sunt distinctiones. Quod afferam, simplex meo judicio et minime coactum erit : deinde ad vitae usum accommodatum. » Tum adducto eodem, quo jam antea usus erat, de Christi ossibus exemplo, ita prosequitur : « Nec vero quod a receptis loquendi formis *de necessitate secundum quid et absoluta*, *item consequentis et consequentiae* abhorream, ita loquor; sed ne qua lectorem argutia impediat, quin agnoscat vel rudissimus quisque verum esse quod dico. » Hinc *f*) mirandum non est non defuisse etiam ex familia Praedicatorum qui propter nimiam affinitatem quam quoad omnes consequentias ex eo deductas ipsis videbatur habere systema gratiae physice praedeterminantis cum sententia Calvinianorum, sibi ab illo systemate recedendum esse existimaverint. Horum plures in suo libro de Praedestinatione et reprobatione, art. 1, nominat Thomas Campanella, O. P., qui, licet propter paradoxas suas opiniones, nullius sit auctoritatis doctrinalis, non est tamen quod dictis viri diffidamus, ubi non tam attenditur ejus judicium quam fides, nec quid ille ratiocinetur, sed quid narret. Ceterum si est aliqua exceptio contra testimonium Campanellae, quid dicemus de iis ex Ordine Praedicatorum theologis qui scriptis libris professi sunt se propter causam mox indicatam gratiis physice praedeterminantibus repugnare? E quibus Gonzales de Albelda, in I^{am} p., q. 19, disp. 58, sect. 2, n. 10, *juniores* quos vocat *Thomistas*, ea ratione impugnat « quod eorum sententia destruatur libertas nec salvetur veritas definitionis Tridentinae. » Et Joannes Vincentius putavit communem jam Neothomistarum sententiam conciliari non posse cum verbis Concilii Tridentini (apud Ledesma, O. P., De auxiliis). His adde Franciscum de Arauio, nobilissimum Thomistam, qui in I^{am} II^{ae}, q. 111, a. 5, dub. 6, repudiat et ipse praedeterminationes physicas non modo in ordine naturali sed et in ordine supernaturali.

Rursum tamen monendus est hic lector, procul a mente nostra abesse ut e variis factis quae ultimo recensuimus, ansam arripere velimus crimen Calvinismi vel saltem ali-

qualem ejus suspicionem parti adversae objiciendi. Reveremur enim prohibitiones Sedis Apostolicae quibus ne alterutri parti ulla inuratur nota, severe cavetur. Quare, uti patet etiam ex iis quae principio praefati sumus, illud hic unice egimus, ut non modo ex verbis decreti quod de justificatione Patres Tridentini ediderunt, sed etiam ex variis indiciis extrinsecis *ratiocinando* colligeremus, verisimile esse Patres illo suo decreto non sententiae Neothomistarum sed nostrae sententiae virtualiter suffragatos esse. (Cf. Franciscus Annatus, qui sub eadem atque nos protestatione argumentum illud praejudiciale quod modo proposuimus, affert in notissimo suo opere : « Scientia media, » disp. 4, cap. 4, §§ 1, 2, 3; Henao, « Scientia media historice propugnata, » eventilationibus 7ª et 15ª; Sherlogus, « Responsiones ad expostulationes recentium quorumdam theologorum contra scientiam mediam, » parte II, sectt. 15ª et 19ª; Livinus de Meyer, De mente s. Concilii Tridentini circa gratiam physice praedeterminantem, dissertat. Iª, capp. 2, 3 et 4, et dissertat. II, cap. 5.)

CAPUT IX.

De concordia praescientiae divinae cum libero arbitrio creato.

—

231. Qui immutabilem certitudinem praescientiae divinae consentire non posse putaverunt cum actuum humanorum libertate quique idcirco negaverunt scientiam Dei esse de futuris contingentibus, in duas sententias extreme oppositas distracti sunt. Quidam videlicet eorum, uti Tullius (in libro II de Divinatione et libro II de Natura deorum) et recentiori epocha Sociniani, ut defendere possent esse in homine liberum arbitrium, certam actuum humanorum praescientiam Deo eripuerunt. De cujusmodi praescientiae divinae negatoribus dixit s. Augustinus in libro V de Civit. Dei, cap 9, eos, dum volunt facere homines liberos, fecisse sacrilegos. Alii vero, uti antiquitus Stoici et seculo XV Joannes Wicleffus, ut defendere possent esse in Deo infallibilem praescientiam actuum humanorum, liberum arbitrium homini ademerunt, contendentes ex praescientia divina omnibus quae decursu temporis geruntur, fatalem conscisci necessitatem.

Auctores qui existimaverunt certam Dei praescientiam de actibus humanis consistere non posse cum horum actuum libertate.

232. Difficultas qua utrique movebantur, est hujusmodi. In omni conditionali vera, si antecedens est necessarium absolute, etiam consequens est necessarium absolute. Sed haec est quaedam conditionalis vera : Si Deus praescivit Petrum cras peccaturum, Petrus cras peccabit. In hac autem conditionali antecedens, si sit verum, est necessarium absolute ; nam si verum sit dicere peccatum Petri crastinum esse praescitum a Deo, verificabitur haec propositio pro toto tempore praeterito atque adeo pro tota virtuali antecessione aeternitatis : unde non erit in potestate Petri veritatem hujus propositionis impedire ; quoniam in id quod est praeteritum, nulla est potestas. Ergo, si antecedens praedictae conditio-

Ratio qua ad ita sentiendum permoti sunt.

nalis sit verum, etiam ejus consequens erit necessarium absolute, h. e. non erit positum in potestate Petri efficere ut peccatum ejus crastinum, si illud a Deo sit praescitum, non eveniat. Si igitur salvari velit libertas arbitrii creati, oportebit dicere Deum non habere infallibilem praescientiam de actibus humanis; aut si, e contra, salvari velit infallibilis Dei praescientia de actibus humanis, oportebit dicere hominem non habere liberum arbitrium.

Duplex necessitatis genus variis vocabulorum formulis significari solitum.

233. Ad hanc difficultatem enodandam distingui solet a Scholasticis duplex necessitatis genus : unum, quod non contrarietur libertati, alterum, quod libertati repugnet. Quae tamen distinctio variis iisque dissimilibus vocabulorum formulis ab iisdem efferri solet, et eatenus eis enascuntur divisiones necessitatis multae, non re sed solo significandi modo inter se differentes. Inter quas est celebris divisio qua, pro duplici sensu quem habere potest propositio modalis de necessario, *necessitas in sensu composito*, tamquam libertatem incolumem servans, opponitur *necessitati in sensu diviso*, tamquam libertatem tollenti. Utuntur tali distinctione in praesenti materia Hugo Victorinus, in Quaestionibus circa Epistolam ad Romanos, q. 218,— Magister, in Sent. I, d. 38,— Albertus Magnus, in Summa, parte I, q. 61, membro 4,— s. Thomas, in I^a, q. 14, a. 13, ad 3^m; in Libro I contra Gent., c. 67; in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ad 5^m; d. 39, q. 1, a. 2, in corp. et ad 3^m; in Quaestionibus dispp. de Verit., q. 2, a. 12, ad 4^m, — Aegidius Romanus, in Tractatu de praedestinatione et praescientia, etc., cap. 3, et alii Scholastici communiter. Verum ea distinctio, quae, si ad mentem veterum explicetur, fundatur in rei veritate optimeque proposito inservit, ad falsam eamque plane commenticiam intelligentiam tracta est a neotericis Thomistis. Aiunt hi auctores necessitatem in sensu composito et non in sensu diviso quae libertatem salvet, posse proficisci ex suppositione usum liberi arbitrii simpliciter antecedente. Sic v. g., quod speciatim attinet ad subjectum praesentis disputationis, ipsi ponunt praescientiam divinam esse respectu actionis praescitae suppositionem antecedentem, quia ipsa sit causa actionis praescitae; negant tamen inde esse consequens rationem liberi tolli ab actione praescita, quia, licet antecedens haec suppositio, quam aiunt esse aeternam Dei praescientiam de actione

Divisio necessitatis in necessitatem in sensu composito et necessitatem in sensu diviso.

Ejus explicatio Neothomistica.

aliqua tamquam futura, componi nequeat cum non-actione vel cum actione opposita. et propter hoc inducat necessitatem in sensu composito, ea tamen componi queat *cum potentia* non agendi vel agendi oppositum *a proprio suo actu divisa*, et propter hoc non inducat necessitatem in sensu diviso.

Inanitas praedictae explicationis.

234. At quam inanis sit haec ratio conciliandi aeternam Dei praescientiam cum libertate actionis praescitae, patet *a*) ex eo quod, dum praedicti auctores asserunt praescientiam divinam esse respectu determinationis voluntatis suppositionem simpliciter antecedentem, ipsi plane concedunt id quod in argumento supra objecto assumebatur, non esse scilicet in potestate voluntatis efficere ut in Deo non sit aeterna praescientia de tali vel tali actione tamquam certo futura. Hoc porro concesso, ipsi jam consequenter negare non possunt id quod inde in eodem argumento inferebatur, non esse scilicet in potestate voluntatis efficere ut actio ejus quae a Deo est praescita, non eveniat. Sequitur enim haec conclusio ex assumptione argumenti vi istius principii evidentissimi : Quando antecedens non est in potestate voluntatis, neque consequens quod ex eo necessario sequitur, est in potestate voluntatis. Nec ad infringendam vim consequentiae praedicti argumenti quidquam juvat *b*) distinctio sensus compositi et sensus divisi, qualis haec a praedictis auctoribus explicatur. Potentia enim ad oppositum quam in eorum sententia importat sensus divisus hujus propositionis : *Petrus, cujus peccatum est praescitum a Deo, potest non peccare*, non est potentia expedita, sed est potentia insuperabiliter impedita et ligata per influxum praedeterminativum praescientiae divinae, in cujusmodi certe potentia non consistit ratio potentiae actu liberae, sed potius ratio potentiae actu necessitatae ad operandum. Sane *c*) de ratione potentiae actu liberae est ut cum omnibus antecedenter ad actionem requisitis ipsa possit componere non-actionem vel etiam actionem oppositam ; non ergo necessitas *in sensu composito et non in sensu diviso* quae libertatem illaesam servet, potest provenire ex suppositione antecedente, quia cum suppositione unde oritur necessitas in sensu composito, non potest componi non-actio vel actio opposita.

Vera explicatio distinctionis praemissae.

235. Dicendum est itaque omnem necessitatem in sensu composito quae libertatem non tollat, oriri ex suppositione quae

ordine causalitatis vel quasi causalitatis usum liberi arbitrii non praecedat sed subsequatur. Propter hoc ipsum autem quod suppositio unde oritur omnis talis necessitas, ordine causalitatis vel quasi causalitatis determinationem voluntatis non praecedit sed subsequitur, est in potestate voluntatis, quando constituta est in actu primo proximo et omnino expedito ad agendum, impedire quominus illa suppositio unquam existat. Et hoc est id quod a recte loquentibus in praesenti materia significari intenditur, quando aiunt actionem quae vi alicujus suppositionis sit necessaria in sensu composito, non propter hoc desinere esse liberam, si cum hoc quod sit necessaria in sensu composito, stet eam non esse necessariam in sensu diviso. Per negatam videlicet necessitatem in sensu diviso intendunt dicere actionem, prouti adhuc est in causa sua, etiamsi haec sit omnino completa et expedita ad agendum, esse accipiendam divisim a suppositione eam reddente necessariam in sensu composito,eo quod haec suppositio non pertineat ad constituendum actum primum, sed subsequatur actum secundum, h. e. ipsammet actionem, quodque, per consequens, sicut est in potestate agentis voluntarii non ponere actionem, ita etiam sit in ejus potestate impedire quominus suppositio unde oritur necessitas actionis in sensu composito, unquam existat.

Quando igitur ad conciliandam infallibilitatem praescientiae divinae cum libertate actionis praescitae, adhibetur in vero suo sensu distinctio sensus compositi et sensus divisi, intenditur tali distinctione distingui inter duos status actionis praescitae, secundum quorum unum ea actio *cum suppositione praescientiae componitur*, et secundum quorum alterum eadem actio *a suppositione praescientiae dividitur*. Quando videlicet dicitur actionem a Deo praescitam esse necessariam in sensu composito, h. e. eam esse necessariam, *ut est praescita*, consideratur actio *secundum statum praesentialitatis, in quo jam habet esse determinatum in seipsa;* secundum talem quippe suum statum, et non secundum alium aliquem, actio terminat infallibilem intuitum praescientiae divinae, ideoque et indivisibiliter cum suppositione praescientiae divinae cohaeret : quamobrem, quum praescientia divina, sicuti quilibet alius actus scientiae, *praesupponat* ex parte objecti in quod fertur, illud esse verum, per hoc quod actio

a Deo praescita dicitur esse necessaria in sensu composito, nulla alia necessitas ei actioni tribuitur nisi ea dumtaxat qua omne quod est, quando est, necesse est esse. Quando vero dicitur actionem a Deo praescitam non esse necessariam in sensu diviso, consideratur actio *secundum statum futuritionis, in quo nondum est in se sed in causis suis tantum;* secundum talem quippe suum statum actio non terminat infallibilem intuitum praescientiae divinae, sed divisim a suppositione praescientiae divinae accipienda est, quia de actione, prout est in causis suis, Deus non praescivit eam certo eventuram esse : quocirca per hoc quod actio a Deo praescita dicitur non esse necessaria in sensu diviso, affirmatur eam actionem, prouti adhuc est in causis suis, non esse necesse evenire, sed eam esse contingentem ad utrumlibet, h. e. talem ut, pensatis omnibus causis in eam physice influentibus, aeque possibile sit eam non evenire atque eam evenire.

Mens s. Thomae de sensu praedictae distinctionis deque ejus usu ad conciliandam praescientiam divinam cum libertate arbitrii creati.

236. Et quidem tali sensu accipiendam esse distinctionem sensus compositi et sensus divisi, quando ejus ope inducitur concordia inter praescientiam divinam et libertatem voluntatis creatae, non solum evincit manifesta ratio, uti hactenus ostensum est, sed etiam veteris Scholae auctoritas. Ad quod probandum satis erit adduxisse verba quae de hac distinctione facit princeps Scholae, s. Thomas, in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ad 5[m]. Quum ibi dixisset sanctus Doctor hanc propositionem : *Omne scitum a Deo necesse est esse*, posse esse vel de dicto et compositam, vel de re et divisam, et si sit de dicto et composita, eam esse veram, si vero sit de re et divisa, eam esse falsam : « ET HUJUS DISTINCTIONIS RATIO EST, inquit, quia potest istud [h. e. scitum a Deo] sumi secundum conditionem qua subjacet divinae scientiae, *et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet;* vel potest ista res sumi sine aliqua conditione, et sic non est necessaria : *quia potest sic considerari ut est in causis suis*, ANTEQUAM SIT IN ACTU, *et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse.* Non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua; quia esset falsa scientia, quum in causa sua determinatus non sit. » Et ibidem, in responsione ad 6[m], adhuc magis inculcans fundamentum praedictae distinctionis : « Quamvis,

inquit, iste respectus [praescientiae divinae] ad rem sit inseparabilis [a re] secundum quod attingit eam, *non tamen attingit eam nisi prouti est in esse actuali praesentialiter considerata*; ET IDEO POTEST FIERI DISTINCTIO SECUNDUM QUOD RES ILLA CONSIDERATUR UT CADENS SUB RESPECTU ILLO VEL UT NON CADENS. Verbi gratia, cursus Socratis subjacet certitudini praescientiae divinae, prouti est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, *et secundum quod sic erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae*. SI ENIM DEUS VIDISSET IPSAM CAUSAM, UT SOCRATEM, ET NON VIDISSET IMMEDIATE EFFECTUM IN ESSE SUO, SICUT NOS FUTURA COGNOSCIMUS, NUNQUAM POTUISSET ISTUD SCIRE : et IDEO patet quod distinctio illa, scilicet quod potest esse de re [sive divisa] vel de dicto [sive composita], bona est. »

Divisio necessitatis in necessitatem consequentiae etnecessitatem consequentis.

237. Secunda est divisio necessitatis in necessitatem *consequentiae*, quae concordat libertati, et necessitatem *consequentis*, quae libertati repugnat. Cujus distinctionis sensum eodem modo conantur pervertere sequiores Thomistae atque sensum distinctionis praecedentis. Aiunt videlicet necessitatem quae non sit consequentis sed merae consequentiae, posse pendere ex suppositione simpliciter antecedente. Sed falsitatis convincuntur vel ex ipsis verbis quibus membra hujus distinctionis designantur. Necessitas enim quae sit consequentiae tantum et non etiam consequentis, est evidenter necessitas quae non afficit ipsum *esse* consequentis sed solummodo *illationem* qua consequens infertur ex antecedente. Ut autem necessitas sit hujusmodi, oportet ut consequens vi illationis mere logicae et non etiam vi illationis realis et physicae sequatur ex antecedente. Nam, quando consequens vi illationis mere logicae sequitur ex antecedente, et quando subinde id quod attento ordine causalitatis vel quasi causalitatis est prius, infertur ex eo quod attento eodem ordine causalitatis vel quasi causalitatis est posterius, manifestum est ex antecedente nullam posse descendere necessitatem ad consequens secundum se consideratum, quoniam impossibile est id quod attento ordine causalitatis vel quasi causalitatis est posterius, afferre necessitatem essendi ei quod attento eodem ordine causalitatis vel quasi causalitatis comparatur ad ipsum sicut prius. At quando consequens vi

llationis realis et physicae sequitur ex antecedente, et quando subinde id quod attento ordine causalitatis est posterius, infertur ex eo quod attento eodem ordine causalitatis est prius, necessitas quae manat ex antecedente, non afficit solam consequentiam consequentis ex antecedente, sed afficit etiam ipsum esse consequentis, quoniam manifestum est causam, qua posita, impossibile est non poni effectum, imponere suo effectui necessitatem ut sit in rerum natura. Et propterea necessitas qua in tali casu consequens infertur ex antecedente, est necessitas consequentis, quae, uti dictum est, eo differt a necessitate consequentiae, quod afficit ipsum esse consequentis, et non solummodo illationem qua consequens infertur ex antecedente.

Oportet itaque dicere necessitatem consequentiae converti cum necessitate quae est ex suppositione consequente, necessitatem vero consequentis converti cum necessitate quae est ex suppositione antecedente. Proindeque, quando ad conciliandam praescientiam divinam cum libertate actionis praescitae dicitur necessitatem quam ex suppositione praescientiae habet actio praescita, non esse consequentis sed consequentiae, intenditur a recte utentibus tali distinctione asseri propterea necessariam connexionem praescientiae divinae cum actione praescita non praejudicare hujus actionis libertati, quia necessaria ea connexio non stat in eo quod ex praescientia divina causatur actio praescita, sed in eo tantum quod ad praescientiam divinam de necessitate praesupponitur aeterna veritas quam in seipsa habet actio praescita.

Divisio necessitatis in necessitatem conditionalem et necessitatem absolutam.

238. Tertia est divisio necessitatis in necessitatem *conditionalem*, quae non obest libertati, et necessitatem *simplicem sive absolutam*, quae libertatem excludit. Hanc distinctionem Neothomistae perverse explicant, sicuti duas distinctiones praecedentes. Aiunt videlicet conditionem quae conditionat necessitatem conditionalem, posse esse suppositionem aliquam simpliciter antecedentem. Sed satis refellitur hoc eorum assertum ex iis quae praemissa sunt circa duas distinctiones praecedentes. Nomine enim necessitatis conditionalis eadem intenditur significari necessitas atque ea quae aliis nominibus appellatur necessitas consequentiae vel necessitas in sensu composito et non in sensu diviso. Si igitur, uti supra demonstratum dedimus, hisce posterioribus

nominibus non significetur alia necessitas quam ea quae est ex suppositione consequente, necesse est fateri etiam nomine necessitatis conditionalis non significari nisi solam necessitatem quae conditionatur suppositione aliqua consequente.

Necessitas itaque quae libertati repugnat, propterea vocatur absoluta, quia, utpote proveniens a suppositione usum liberi arbitrii antecedente, est prorsus independens ab exercitio libertatis. Contra, necessitas quae libertati non obest, propterea vocatur conditionalis, quia, utpote proveniens a suppositione usum libertatis consequente, funditus conditionatur per exercitium libertatis, et sic libertatem actionis non tollit sed praesupponit. Hoc sensu a se accipi praedictam distinctionem, quando ait id quod a Deo est praescitum, non esse necessarium absolute sed conditionaliter dumtaxat, aperte declarat s. Thomas hisce formalibus verbis quae ponit in Libro I cont. Gent., c. 67 : « Si unumquodque a Deo cognoscitur, sicut praesentialiter visum, SIC NECESSARIUM ERIT ESSE QUOD A DEO COGNOSCITUR, SICUT NECESSARIUM EST SOCRATEM SEDERE EX HOC QUOD SEDERE VIDETUR. *Hoc autem non est necessarium absolute vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiae; haec enim conditionalis est necessaria : Si videtur sedere, sedet.* » Hoc etiam sensu eamdem distinctionem accipit celeberrimus s. Thomae auditor, Aegidius Romanus, quando in suo opusculo : De praedestinatione, praescientia etc., cap. 3, illius ope nititur ostendere divinam praescientiam libertati creatae non repugnare. « Tertia distinctio est, inquit ibi, quoddam necessarium est simpliciter, quoddam ex conditione, et secundum hoc solvemus quaestionem tertio modo. Dicimus enim quod ex necessitate simpliciter sunt res necessariae simpliciter, sed necessitate conditionata possunt esse necessariae quaecumque res contingentes, *secundum quem modum distinguit Philosophus in I Perihermenias, volens quod necessitate conditionata omne quod est, dum est, necesse est esse.* Praescita sunt ergo a Deo necessaria necessitate conditionata. Nam quod praescitur, oportet quod illud sit futurum, ut vult Anselmus in De concordia praescientiae et praedestinationis. Dicemus ergo, si hoc est praescitum a Deo, est necessario futurum, ET, UT DIXIMUS, HOC ESSE PRAESCITUM ESSE FUTURUM, NIHIL

ALIUD ERIT DICERE, QUAM SI EST FUTURUM, NECESSARIO ERIT FUTURUM, secundum quem modum omnia sunt necessaria. UT SI DICAMUS : SI ALIQUIS CURRIT, NECESSE EST QUOD CURRAT, quia non potest currere et non currere. Necessitas ergo conditionata simul stat cum contingentia rerum. »

Divisio necessitatis in necessitatem antecedentem et necessitatem consequentem.

239. Quarta necessitatis divisio, quae per omnia est aequalis tribus prioribus, est in necessitatem *antecedentem*, quam affert suppositio quae ordine causalitatis vel quasi causalitatis usum liberi arbitrii antevertit, et necessitatem *consequentem*, quam affert suppositio quae ordine causalitatis vel quasi causalitatis usum liberi arbitrii subsequitur. Prior necessitas est inimica libertati, quia, uti merito arguebatur in difficultate supra proposita, quando antecedens non est in potestate voluntatis, neque illud quod ex eo necessario sequitur, est in potestate voluntatis. Posterior vero necessitas nihil libertati officit : unumquodque enim, quantumcumque contingenter ex suis causis dimanet, dum tamen est, quod supponitur vi omnis suppositionis consequentis ipsum, necesse est esse. Sicuti, v. g., sedere est quidem liberum Socrati ; dum tamen sedet, necesse est ipsum sedere, quia non potest simul sedere et non sedere. Et sicuti itidem, dum video Socratem sedentem, necesse est eum sedere, quia cum hoc quod Socrates sedet, quod praesupponitur ad visionem qua video eum sedentem, non stat eum simul non sedere.

Concordia praescientiae divinae cum libertate creata ex eo repetenda quod respectu actionis voluntariae praescitae praescientia divina non est suppositio antecedens sed consequens.

240. Hanc igitur quartam distinctionem, cujus virtus in tribus reliquis prius explicatis latet, ad id quod hic agimus, applicantes, *dicimus*, in hac conditionali : *Si Deus praescivit Petrum cras peccaturum, Petrus cras peccabit*, consequens necessario quidem sequi ex antecedente, nec tamen propter hoc impediri libertatem Petri in peccando, quia per praescientiam Dei, quae ponitur in antecedente, non importatur peccato Petri, quod ponitur in consequente, necessitas antecedens, sed solummodo necessitas consequens. Fundamentum hujus modi conciliationis accipitur ex tractatione quae capite superiore habita est de modo quo Deus ab aeterno infallibiliter cognoscit omnia futura contingentia. Quod enim ibi efficaciter conclusum est, Deum scilicet non cognoscere infallibiliter futura contingentia in aliqua ipsorum causa sed solummodo in ipsismet, hoc resolvitur in propositionem asserentem praescientiam divinam non esse respectu actio-

num voluntariarum praescitarum suppositionem antecedentem, sed suppositionem consequentem. Et hoc patet : nulla enim scientia in suum objectum tendere potest, *nisi praesupposita veritate illius sui objecti* ; proindeque, si verum sit dicere Deum non cognoscere infallibiliter futura contingentia nisi in ipsismet, necesse est fateri ad praescientiam quam Deus habet de aliqua actione voluntaria tamquam certo futura, praesupponi veritatem quam haec actio habet in semetipsa, et sic respectu actionis voluntariae praescitae praescientiam divinam, attento ordine causalitatis vel quasi causalitatis, se non habere antecedenter sed consequenter. Porro, stante tali fundamento, apertissima est concordia quae super illud in propositione nuper enuntiata stabilitur. Nam si, attento ordine causalitatis vel quasi causalitatis, praescientia divina determinationem voluntatis creatae non praecedit sed subsequitur, contradictionem implicat dicere Deum sua praescientia esse in causa cur Petrus potius se determinet ad peccandum quam ad non peccandum. Propter hoc ipsum videlicet quod ad praescientiam divinam determinatio voluntatis creatae praesupponitur, non Deus sua praescientia imponit Petro necessitatem peccandi, sed, contra, Petrus, se determinando ad peccandum et sic ponendo terminum infallibilis Dei intuitus ad omne verum se extendentis, imponit Deo necessitatem ab aeterno ejus peccatum praesciendi.

Solutio difficultatis principio propositae.

241. Ad argumentum vero quod in oppositum fiebat, *respondetur*, concedendo, in conditionali aliqua vera, si antecedens sit necessarium absolute, etiam consequens esse necessarium absolute. At quod sub tali propositione subsumitur, scilicet in hac conditionali vera : *Si Deus peccatum Petri praescivit*, *Petrus peccabit*, antecedens esse necessarium absolute, id non conceditur nisi sub distinctione. Dicitur videlicet hoc antecedens : *Deus peccatum Petri praescivit*, non esse necessarium absolute, simpliciter loquendo, sed solummodo sensu eo laxiore quo necessarium absolute dicitur aliquando etiam illud quod, tametsi per se sit indifferens ad oppositorum utrumlibet, ex quo tamen jam defixum est in oppositorum uno, non potest ex eo mutari in oppositorum aliud. Quo sane sensu omne quod est praeteritum vel quod cum fundamento in re significatur ut praeteritum, est necessarium absolute, quia ne per omnipotentiam quidem Dei

fieri potest ut id quod est praeteritum, desinat esse praeteritum. Hoc igitur sensu conceditur hoc antecedens : *Deus peccatum Petri praescivit*, esse necessarium absolute ; unde eodem sensu conceditur etiam hoc consequens : *Petrus peccabit*, secundum eum modum quo sequitur ex antecedente, esse necessarium absolute. Sed negatur per hoc tolli libertatem Petri in peccando, quia, ut scite advertit s. Thomas in I^{a}, q. 14, a. 13, ad 2^{m}, et in Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, ad 3^{m}, et in Quaestionibus dispp. de Verit., q. 2, a. 12, ad 7^{m}, quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens non est accipiendum secundum qualemcumque sui dispositionem, sed secundum eam solummodo ipsius dispositionem qua subjicitur actui illi animae qui ponitur in antecedente. Actui autem praescientiae divinae qui ponitur in antecedente praedictae conditionalis, subjicitur peccatum Petri, secundum quod est in sua praesentialitate, in qua jam habet esse determinatum in semetipso ; et sic ipsum est necessarium absolute in sensu praedeclarato, quia omne quod est, dum est, necesse est esse. Simpliciter tamen loquendo, hoc non est necessarium absolute, sed tantummodo ex suppositione liberae determinationis Petri. Unde, quamdiu Petrus se nondum determinavit ad peccandum, est in ejus potestate non peccare, ideoque et est in ejus potestate efficere ut nunquam fuerit in Deo praescientia de ejus peccato.

Et quando instatur dicendo praescientiam Dei tota virtuali antecessione aeternitatis praecedere determinationem voluntatis creatae, eo quod haec non contingit nisi in tempore ; non posse ergo esse positum in potestate Petri efficere ut nunquam fuerit in Deo praescientia de ejus peccato tamquam certo futuro, quia in id quod est praeteritum vel quod cum fundamento in re significatur ut praeteritum, nulla sit potestas ; *respondetur* propter hoc ipsum quod cognitio Dei aeternitate mensuratur, necesse esse fateri praescientiam divinam, quantum ad hoc quod talem terminum potius quam alium attingit, conditionari posse per determinationem liberi arbitrii creati in tempore contingentem, utcumque modus quo hoc sit possibile nullo pacto a nobis comprehendi queat. Quia videlicet cognitio Dei aeternitate mensuratur, ea quae nobis sunt futura, Deo ab aeterno obversantur, prouti sunt

in sua praesentialitate. Non quod per ipsum suum esse ea quae nobis futura sunt, Deo ab aeterno sint realiter praesentia, hoc enim opinari absonum foret, sed quia ratione illius esse quod in tempore habebunt vel quod, si poneretur conditio aliqua, in tempore habitura essent, aeternam veritatem habent in seipsis respectu intellectus divini. Et hoc patet : quando enim actiones voluntatis creatae habebunt esse in seipsis, habebunt etiam veritatem in seipsis, unde tunc saltem ab intellectu divino omne verum attingente, eas tamquam in seipsis veras cognosci oportebit ; non poterunt autem tunc cognitione intellectus divini attingi tamquam in seipsis verae, nisi ab aeterno sic ab ea attactae fuerint, quia in aeternitate divina, cognitionem intellectus divini mensurante, nulla est variatio aut innovatio. Sic igitur ex ipsa ratione aeternitatis divinae apparet praescientiam divinam, quantum ad hoc quod talis potius quam alius terminus ab ea attingitur, conditionari posse per determinationem liberi arbitrii in tempore contingentem. Uti enim supra ostensum est, idem est per praescientiam divinam cognosci actiones voluntatis creatae in seipsis, atque ad ipsam aliquo modo praesupponi determinationem voluntatis creatae.

Restat ut ostendatur modum conciliandi praescientiam divinam cum libero arbitrio creato quem hactenus asseruimus et vindicavimus, communi usu veterum Ecclesiae Patrum frequentatum esse.

Propositio.

Secundum doctrinam s. Augustini et reliquorum Ecclesiae Patrum concordia praescientiae divinae cum libero arbitrio creato ex eo repetenda est quod respectu actionum voluntariarum praescitarum praescientia Dei non est suppositio antecedens sed suppositio consequens.

Probatio ostendens modum concordiae superius sancitum adhiberi a s. Augustino.

242. I^a^ Pars : *Talis modus concordiae adhibetur a s. Augustino.*

Probatio sumitur ex doctrina quam de praescientia Dei s. Augustinus tradit in suis operibus de Civitate Dei et de Libero arbitrio.

Nempe 1° in libro V de Civitate Dei, cap. 10, parans

conciliare aeternam Dei praescientiam cum libertate voluntatis creatae, Augustinus ceu fundamentum hujus conciliationis praemittit distinctionem inter duplex necessitatis genus, ita inquiens : « Si necessitas nostra illa dicenda est, *quae non est in nostra potestate*, sed etiam si nolimus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis, *manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse*... Si autem illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire... Sic etiam quum dicimus *necesse esse ut, quum volumus, libero velimus arbitrio*, et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subjicimus quae adimit libertatem. » Ex hoc porro fundamento sic s. Doctor praescientiam divinam cum libertate creata concordat : « Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil sed aliquid praescivit, profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. Quocirca nullo modo cogimur, aut, retenta praescientia Dei, tollere voluntatis arbitrium, aut, retento voluntatis arbitrio, Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum ; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur : illud, ut bene credamus ; hoc, ut bene vivamus... Proinde non frustra sunt leges, objurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes ; quia et ipsas futuras esse praescivit, et valent plurimum, quantum eas valituras esse praescivit ; et preces valent ad ea impetranda quae se precantibus concessurum esse praescivit : et juste praemia bonis factis et peccatis supplicia constituta sunt. *Neque enim ideo peccat homo, quia Deus peccaturum illum esse praescivit : immo ideo non dubitatur ipsum peccare, quum peccat, quia ille cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat : sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.* »

Tali sua doctrina stabiliri a s. Augustino ipsissimam eam rationem concordiae quam supra inivimus, patet dupliciter. *Primo* ex distinctione super quam fundat s. Doctor consensum praescientiae divinae cum libertate voluntatis creatae. Hac videlicet distinctione ipse tradit quidditativas definitiones necessitatis antecedentis et necessitatis consequentis. Nam dicendo necessitatem quae libertatem auferat, esse eam quae non est in nostra potestate, ipse affert quidditativam rationem necessitatis antecedentis ; idem enim est dicere necessitatem aliquam non esse in nostra potestate atque dicere eam provenire ex suppositione usum liberi arbitrii antecedente. Dicendo vero necessitatem quae libertatem non adimat, consistere in eo quod, quum volumus, necesse est nos libero velle arbitrio, affert quidditativam rationem necessitatis consequentis ; idem enim est dicere esse aliquam necessitatem qua ex suppositione quod volumus, necesse est nos velle, atque dicere talem necessitatem consequi exercitium libertatis. Tam ergo ex notione qua circumscribit necessitatem libertati repugnantem, quam ex notione qua circumscribit necessitatem libertati consentientem, manifestum est a s. Doctore sentiri praescientiam divinam esse respectu actionum voluntariarum praescitarum suppositionem non antecedentem sed consequentem. Quod idem patet etiam *b*) ex ratione quam ipse subjungit propositioni qua universaliter asseruerat praescientiam divinam non repugnare libertati creatae. Hanc videlicet rationem ipse assignat ex eo quod Deus sua praescientia non causat peccatum, sed quod, contra, ipsum peccatum secundum seipsum subjicitur praescientiae divinae : unde et addit, si homo, quemadmodum potest, nolit peccare, fore ut Deus non voluntatem ejus peccandi sed voluntatem ejus non peccandi ab aeterno praescierit. Ubi per id quod negat, manifesto removet a praescientia divina habitudinem suppositionis antecedentis ; per id vero quod affirmat, manifesto tribuit eidem praescientiae divinae habitudinem suppositionis consequentis.

Nec valet dici in ratione quam subjungit s. Augustinus, ipsum non agere de praescientia Dei universim sumpta, sed solummodo de praescientia peccati, ut est formaliter peccatum; proindeque ex ejus verbis inferri non posse ex ejus mente praescientiam divinam non esse suppositionem sim-

pliciter antecedentem respectu bonorum operum et respectu entitatis positivae quae substernitur formalitati peccati. Hoc non valet dici, inquam, propter duo. *Primo*, quia, uti praediximus, doctrina cujus rationem reddit s. Augustinus, universaliter procedit de praescientia actionum humanarum, qua late patet : inde videlicet efficitur ut ex mente s. Doctoris ea quae ipse asserit de modo quo praescientia divina se habet ad peccatum, intelligenda sint de modo quo praescientia divina se habet ad omnes actiones liberas, etiam bonas. Foret enim inconsequentia tanto doctore prorsus indigna, si rationem subjungeret quam existimaret minime quadrare in praecipuam partem illius materiae de qua ex professo disserebat. *Secundo*, quia si ad libertatem peccati requiritur ut Deus sua praescientia non sit causa peccati, ergo ad libertatem cujuscumque actionis voluntatis requiritur ut Deus sua praescientia non sit causa illius actionis ; est enim par ratio utrobique.

2° In libro tertio de Libero arbitrio, cap. 2, quaestionem de concordia praescientiae divinae cum libertate arbitrii creati ita proponit s. Doctor : « Ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter evenire posse aliquid quam Deus ante praescivit, praescientiam Dei destruere insanissima impietate molitur. Quapropter si praescivit Deus peccaturum esse primum hominem... necesse erat id fieri quod futurum esse praesciebat Deus. Quomodo igitur est voluntas libera, ubi tam inevitabilis apparet necessitas ? » Solvit porro difficultatem tum aliis rationibus, tum hac comparatione qua utitur in fine capitis 4[1] : « Sicut tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti, meministi, nec tamen quae meministi, omnia fecisti, ita Deus omnia quorum ipse auctor est, praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est. »

Hisce suis verbis diserte docet sanctus Augustinus propterea per praescientiam divinam nullam iis quae praesciuntur imponi necessitatem eveniendi, quia ad ea quae adhuc futura sunt, praescientia divina ita se habet, sicut nostra memoria se habet ad ea quae jam praeterierunt. Quia ergo

manifestum est propterea per nostram memoriam non cogi fuisse ea quorum meminimus, quia ad ea quae praeterierunt, memoria nostra non se habet antecedenter sed consequenter, necesse est fateri secundum s. Augustinum praescientiam divinam esse respectu actionum voluntariarum ab ea praescitarum suppositionem non antecedentem sed consequentem.

Probatio ostendens eumdem concordiae modum adhiberi a reliquis Ecclesiae Patribus.

243. II[a] Pars : *Idem modus concordiae adhibetur a reliquis Patribus.*

Probatio est consimilis ei quae instituta est pro parte priore.

Nempe 1° praescientiam Dei esse respectu actionum voluntariarum praescitarum suppositionem non antecedentem sed consequentem, Patres, tractantes de concordia praescientiae divinae cum libero arbitrio creato, significant, dicendo non ideo ea quae a voluntate nostra pendent, futura esse, quia a Deo praesciuntur, sed, contra, ideo ea a Deo praesciri, quia futura sunt. Ita Origenes (lib. II contra Celsum, c. 20, et lib. VII in cap. 8 ad Rom.), Eusebius (De praeparatione evangelica, lib. VI, cap. 9), Damascenus (in Dialogo contra Manichaeos, n. 79), Auctor quaestionum et responsionum ad orthodoxos (inter opera Justini, q. 58), Chrysostomus (hom. 60 in Matthaeum), Epiphanius (Lib. I, haeresi 38), Hieronymus (Dialogo 3 adversus Pelagianos), Cyrillus Alexandrinus (in Joann., lib. IX, c. 10, et lib. XI, cap. 21), Athanasius (Sermone de passione et cruce Domini), Gaudentius Brixiensis (De manducatione agni paschalis, serm. 3), et Beda (Lib. variarum quaestionum, q. 13). En nonnulla testimonia ex insignioribus.

Origenes, lib. II contra Celsum, Celso objicienti : « Deus erat qui haec praedixit [proditionem Judae et scelera Judaeorum] ; proindeque omnino necessarium fuit ut quae praedicta erant, acciderent, » hunc in modum respondet : « Celsus putat quod praedictum est ab aliqua praescientia, ideo fieri, quia praedictum est ; nos autem hoc minime concedentes, dicimus, non in praedicente esse causam futuri, quia praedixit illud futurum, sed rem futuram, quae utique futura erat, etiamsi praedicta non fuisset, causam praebere praescienti renuntiandi illam. In praescientia praenuntiantis versatur hoc totum : dum haec res aliqua possibile est ut fiat, et possibile est ut non fiat, ex duobus erit hoc unum. Non

autem concedimus a praesciente auferri contingentiam, secundum quam possit fieri aut non fieri... Si autem hanc vocem *omnino* intelligit pro eo quod est *necessario*, hoc ei non dabimus; potuit enim etiam non fieri. Si autem illud *omnino* dicit eo sensu, quod verum erit hoc aliquid contingens, licet posset etiam non fieri, hoc nihil obest nostrae doctrinae. »

Idem Origenes, lib. VII in Epist. ad Rom., c. 8, ad haec verba : *Quos autem vocavit, hos et justificavit :* « Non propterea, inquit, erit aliquid, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur a Deo, antequam fiat. »

Eusebius, in Praeparat. evangelica, libro VI, cap. 9 : « Non praescientiam dicimus causam esse eorum quae fiunt; sed quod mirabilius videri potest, verum tamen est, futurum dicimus causam esse quod de illo est talis praescientia. Non enim quia cognitum est, idcirco fit; sed quia futurum est, est cognitum... Si Judas potest aeque ac Petrus esse apostolus, potest Deus de Juda cognoscere quod manet apostolus aeque ac Petrus. Si potest Judas proditor esse, potest Deus de eo cognoscere quod erit proditor. Si autem reipsa proditor erit Judas, Deus, praesciendo id quod erit ex duobus praedictis possibilibus, in eo ipso verum praenoscens, praesciet Judam proditorem fieri... Quasi scientia Dei diceret : quum possit hic homo facere hoc et possit fieri contrarium, et ambo sint possibilia, scio eum hoc facturum esse. »

Damascenus, in dialogo contra Manichaeos, n. 79 : « Vis praescia Dei non ex nobis habet causam; quod autem haec quae facturi sumus, praevidet, ex nobis est. Nisi enim essemus ea facturi, neque ipse ea praevidisset, utpote non futura. Et praescientia quidem Dei verax est et infallibilis ; at non ipsa est causa ut omnino fiat quod futurum est; sed quia nos acturi sumus hoc vel illud, ipse praenoscit. »

Auctor quaestionum ad orthodoxos, inter opera Justini, q. 58 : « Non est praenotio causa ejus quod futurum erat, sed quod futurum est, causa est praenotionis. Non enim praenotionem sequitur res futura, sed rem futuram praenotio : nec ullo pacto qui praenoscit, causa est rei futurae. Itaque non Christus causa est proditionis, sed proditio causa est praenotionis Christi. Ac de diabolo et primo homine eadem ratio est. »

S. Hieronymus, in Jeremiae XXVI, ad illa verba : *Noli subtrahere verbum, si forte audiant* : « Ut liberum hominis servet arbitrium, ne ex praescientia ejus, quasi ex necessitate, facere aliquid, vel non facere, cogatur : non enim ex eo quod scit futurum aliquid, idcirco futurum est : sed quia futurum est, Dominus novit, quasi praescius futurorum. »

2° Praescientiam Dei esse respectu actionum voluntariarum praescitarum suppositionem non antecedentem sed consequentem, significant Patres dicendo propterea Deum sua praescientia non imponere necessitatem eveniendi iis quae praescit, quia eo modo ejus praescientia se habet ad ea quae nobis futura sunt, quo modo se habet visio nostra ad ea quae in praesenti contuemur. Quo et illud pertinet quod ad reddendam rationem concordiae praescientiae Dei cum libero arbitrio creato, Patres recurrunt ad rerum omnium praesentiam in aeternitate. En nonnulla Patrum alterutro modo loquentium testimonia.

Boetius, lib. V de Consolatione philosophiae, prosa 6 : « Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae divino lumine lustrantur, quum ne homines quidem necessaria faciant esse quae videant. Num enim quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernit aeterno... Sicut vos, quum pariter ambulare in terra hominem et oriri in coelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum, tamen discernitis, et hoc voluntarium, illud esse necessarium judicatis : ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus, qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem praesentium, ad conditionem vero temporis futurarum. »

Beda, Libro variarum quaestionum, q. 13 : « Si ergo in conspectu ejus semper fuimus, et praesentialiter nos videt, quales aut ex ipso futuri essemus in bonum, aut non ex ipso sed ex nobis futuri essemus in malum, non inconveniens fecit [alios praedestinando, alios reprobando]... Pravitas nostra ab aeterno mala in conspectu Dei ex sua nequitia praesentavit; Deus illam ad mortem destinavit. Quid ergo? Coegit nos Deus ut mali sibi videremur ab aeterno? Absit. Nam potius nos coegimus eum ut nos malos videret. Verbi

gratia, si video jacere aliquem, necesse est ut ille jaceat quem jacere video : aut falsum est quod ego eum jacere video. Illa necessitas a jacente est, an a vidente? Utique non a vidente infertur necessitas ut jaceat; sed ab ipso qui se disposuit ut jaceret. »

S. Gregorius Magnus, libro XX Moralium, cap. 23 : « Deo futurum nihil est, ante cujus oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt : *quippe quia omne quod nobis fuit et erit, in ejus conspectu praesto est*; et omne quod praesens est, scire potest potius quam praescire. »

INDEX CAPITUM.

PROOEMIUM 1

TRACTATUS DE DEO UNO.

PARS PRIMA.

DE NOTIONE ET EXISTENTIA DEI.

CAPUT I. De indole sive natura nostrae notionis Dei . . . 21
CAPUT II. Utrum ex s. Augustini sententia cognitio nostra Dei sit immediata atque intuitiva. 33
CAPUT III. De origine nostrae Dei notionis 46
CAPUT IV. De existentia Dei 54

PARS SECUNDA.

DE ESSENTIA DEI.

CAPUT I. De ratione formaliter constitutiva essentiae divinae . 81
CAPUT II. De simplicitate Dei. 96
CAPUT III. De infinitate Dei 120
CAPUT IV. De unitate Dei 127
CAPUT V. De dualismo Manichaeorum 136
CAPUT VI. De immutabilitate Dei 163
CAPUT VII. De concordia immutabilitatis cum libertate divina. 179

PARS TERTIA.

DE ATTRIBUTIS DIVINIS.

CAPUT I. De distinctione attributorum divinorum inter se et ab essentia 195
CAPUT II. De aeternitate Dei 268
CAPUT III. De immensitate Dei 291
CAPUT IV. De scientia Dei 345
CAPUT V. De scientia Dei tum primaria tum secundaria . . 358
CAPUT VI. De scientia visionis 398
CAPUT VII. De scientia media. 414
CAPUT VIII. De modo quo Deus cognoscit futura contingentia sive absoluta sive conditionata 437
CAPUT IX. De concordia praescientiae divinae cum libero arbitrio creato 753

INDEX QUAESTIONUM

IN NOTIS TEXTUI SUBJECTIS TRACTATARUM.

QUAESTIO 1ª. — De atheismo et variis ejus formis. Destruitur fundamentum atheismi sceptici, ostendendo principium causalitatis neque esse syntheticum a priori, neque etiam esse syntheticum a posteriori 59-64

QUAESTIO 2ª. — De errore Gilberti Porretani. Ostenditur ipsum inter divinitatem et personalitates divinas non posuisse meram distinctionem formalem ex natura rei, sed distinctionem simpliciter realem. Num in Deo, ut est unus, ipse statuerit distinctionem aequivalentem distinctioni inter essentiam et suppositum. Falso ei adscribi sententiam asserentem attributa Dei absoluta realiter distingui inter se et ab essentia divina . . 103-109

QUAESTIO 3ª. — Utrum distinctio formalis ex natura rei quam ponit Scotus esse mediam inter distinctionem realem et distinctionem rationis, sit ex ejus mente distinctio virtualis an distinctio actualis 210-215

QUAESTIO 4ª. — De analogia entis et aliarum perfectionum communiter de Deo et creaturis dictarum 231-262

QUAESTIO 5ª. — De modo quo substantiae spirituales sunt in loco 320-331

QUAESTIO 6ª. — Utrum secundum Scotum essentia divina sit Deo ratio cognoscendi alia a se non solum per modum speciei intelligibilis, sed etiam per modum objecti prius cogniti . . 369-374

QUAESTIO 7ª. — Utrum recte asseruerit Aristoteles in propositionibus singularibus de futuris contingentibus neutram partem contradictionis esse determinate veram vel determinate falsam. — Judicium s. Thomae de hac Philosophi doctrina . . . 401-403

QUAESTIO 8ª. — Num Scotus merito advocetur a junioribus Thomistis ut patronus suae sententiae de decretis divinis praedeterminantibus. 440-449

QUAESTIO 9ª. — Utrum s. Thomas in Iª, q. 14, a. 13, infallibilem cognitionem quam Deus habet de futuris contingentibus, repetat ex duabus radicibus omnino integris sive totalibus, an ex una dumtaxat, et qualisnam sit ea praesentia rerum in aeternitate

quam ibidem docet praeexigi ad hoc ut cognitio divina infallibiliter terminetur ad futura contingentia 456-464
QUAESTIO 10ª. — Num, uti innuunt nonnulli Neothomistae, vulgaris definitio libertatis sit illegitima et patrocinio antiquitatis destituatur 483-493

DISQUISITIO DE MENTE S. THOMAE CIRCA PRAEDETERMINATIONES PHYSICAS.

Incipit haec disquisitio in ipso operis textu 545-590
Continuatur et absolvitur eadem disquisitio in nota continenter decurrente per paginas 590-746

EMENDANDA.

Pag. 26, lin. 3-4, pro *Rom. I*, 16-20, lege : *Rom. I*, 18-20.
» 33, lin. 25, pro *L. VII Conf., c.* 25, lege : *L. XII Conf., c.* 25.
» 33, lin. 25-26, pro *de Trinit., L. XII, c.* 2, *nn.* 14 *et* 15, lege : *de Trinit. L. XII, c.* 2, *L. XV, nn.* 14 *et* 15.
» 43, lin. 1-2 notae, pro *ubi quid sit justum et injustum* [*homo*] *agnoscit*, lege : *ubi quid sit justum et injustus agnoscit.*
» 46, lin. 24 notae, pro *et porticibus Attici partam*, lege : *et porticibus Attici pasta.*
» 47, lin. 14 notae, pro *Non putem cuiquam frivolum et frigidum*, lege : *Non puto cuiquam frivola et ridicula.*
» 65, lin. 21, pro *can* 2, lege : *can.* 1.
» 82, lin. 31, pro *qualisinse*, lege : *qualis in se.*
» 130, lin. 22-23 notae, pro *Namque ut multo Deos*, lege : *Namque ut multos Deos.*
» 138, lin. 22, pro *texte Augustino*, lege : *teste Augustino.*
» 151, lin. 21-23 notae, pro *et nihil vocatur, sine Sermone factum fuisse, non connumeratum cum vocula hac omnibus*, lege : *Nihil igitur, quod sine Sermone dicitur factum fuisse, non connumeratur cum vocula hac omnibus.*
» 194, lin. 2 notae, pro *p.* 789, lege : *p.* 798.
» 206, lin. 13, pro *animalis*, lege : *asini.*
» 208, lin. 10, pro *physici*, lege : *metaphysici.*
» 208, lin. 11, pro *contra quae*, lege : *contra, quae.*
» 210, lin. 18 notae, pro *quod inest tali realitati*, lege : *quod inest tali rei.*
» 211, lin. 17 notae, pro *fundat sensum longe diversum*, lege : *fundit sensum longe diversum.*
» 211, lin. 24 notae, pro *esse dicendam distinctionem actualem*, lege : *esse dicendam distinctionem realem actualem.*
» 214, lin. 30 notae, pro *ut in ipso Deo non reperiatur nisi reperiatur in Deo fundamentaliter*, lege : *ut in ipso Deo non reperiatur nisi fundamentaliter.*
» 224, lin. 8 notae, pro *quia ut ipse contendit*, lege : *quia, ut ipse contendit.*
» 274, lin. 19, pro *tum substantiarum incorruptibilium*, lege : *tum substantiarum corruptibilium.*
» 302, lin. 5, pro *reducuntur ad haec quatuor*, lege : *reducuntur ad haec septem.*
» 317, lin. 7, pro *in solo terra*, lege : *in sola terra.*
» 317, lin. 26, pro *juxta eas*, lege : *juxta eos.*
» 317, lin. 29, pro *nulla termino*, lege : *nullo termino.*

Pag. 320, lin. 3, pro *idqne*, lege : *idque*.
» 355, lin. 23, pro *De mihi sedium*, lege : *Da mihi sedium*.
» 356, lin. 26, pro *quae novit opera sua*, lege : *quae novit opera tua*.
» 414, initio, pro *Caput VI*, lege : *Caput VII*.
» 443, lin. 23-24 notae, pro *ad causam activam alterius*, lege : *ad formam activam alterius*.
» 446, lin. 8 notae, pro *de praemotione physica*, lege : *praemotionis physicae*.
» 453, lin. 22, pro l^am *partam*, lege : l^am *partem*.
» 489, lin. 19 notae, pro *s. Thomas, in Sent. I, d.* 38, *q.* 1, *a.* 5, lege : *s. Thomas, si standum sit interpretationi ejus verborum quam tradit Capreolus in Sent. I, d.* 38, *q.* 1, *a.* 5.
» 489, lin. 23 notae, pro *Cognita voluntate, inquit*, lege : « *Cognita voluntate, inquit ibi Capreolus*.
» 588, lin. 9, pro *quando intervenit secundis casus*, lege : *quando intervenit secundus casus*.
» 589, lin. 7, pro *causa physice infiens*, lege : *causa physice influens*.
» 611, lin. 32 notae, pro *est movens mota, quia recipiat*, lege : *est movens mota, quia est dependenter agens, et alteri subordinata, non tamen quia recipiat*.
» 659, lin. 15 notae, pro *vel ex materiae dispositione*, lege : *vel ex materiae indispositione*.
» 687, lin. 4 notae, pro *ibidem, c.* 29, lege : *ibidem, c.* 30.
» 688, lin. 34 notae, pro *quae ab eo removeri non possunt*, lege : *quae ab ea removeri non possunt*.
» 696, lin. 18 notae, pro *in* l^a *II*^ae, *q.* 110, lege : *in* l^a, *II*^ae, *q.* 110, *a.* 2.
» 731, lin. 42 notae, pro « *ex necessitate* » lege : « *non ex necessitate* ».
» 732, lin. 19-20 notae, pro *Et propter talem sensum hujus additi « ex necessitate, »* lege : *Et propter talem sensum hujus additi « non ex neeessitate. »*

231.1
Sa53
43680
SAN, S. J., LUDOVICUS DE
AUTHOR
Tractatus De Deo Uno.
TITLE
Tomus I.
DATE DUE
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBP
43680